Ph. U. M.
427

Ph. U. 427 lh

Roos

Das Verhältniß

der Philosophie zur Offenbarung

oder ihre Bedeutung

für die Theologie,

nach den wesentlichsten Beziehungen vom philosophischen und theologischen Standpunkt aus untersucht

von

Friedrich Roos,
Diakonus in Neuenstadt.

Basel, 1863.
Bahnmaier's Verlag.
(C. Detloff.)

60 – Bg.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Die Frage über die Bedeutung der Philosophie für die Theologie ist für beide Wissenschaften von nicht geringer Wichtigkeit. Daß aber eine genügende Beantwortung dieser Frage, eine vollständige und hinreichend klare Auseinandersetzung zwischen beiden Wissenschaften noch nicht gegeben ist, das wird auch von Solchen zugegeben werden, welche mit den im Nachstehenden ausgesprochenen Anschauungen nicht einverstanden sind. Um zu dieser Auseinandersetzung einen Beitrag zu geben, legt der Verfasser hiemit die Resultate seines Nachdenkens über diesen Gegenstand, mit welchem er sich besonders in seiner früheren Stellung als Repetent am evang.-theol. Seminar in Tübingen eingehender zu beschäftigen veranlaßt war, der öffentlichen Prüfung vor. Wie die vorliegende kleine Schrift zu erkennen gibt, hält es der

Verfasser für seine Aufgabe, zu weit gehende Ansprüche der Philosophie auf Geltung in der Theologie zurückzuweisen. Er möchte einer Wahrheit, die ihm selbst zur lebendigen Ueberzeugung geworden ist — von der wissenschaftlichen Selbstständigkeit und Selbstgenugsamkeit des Christenthums, von seiner Fähigkeit, auch den höchsten Bedürfnissen des Erkennens zu genügen, und zwar ganz aus sich selbst heraus in seiner eigenen Weise sie zu befriedigen, auch hiedurch nach Vermögen Zeugniß geben. Es könnte zwar scheinen, als wäre es jetzt nicht mehr an der Zeit, der Philosophie in irgend einer Weise und in irgend einem Grade entgegenzutreten, da sich die gegenwärtige Zeitrichtung vom philosophischen Denken nur allzusehr abgekehrt und auch in der Wissenschaft vorzugsweise den Gegenständen der materiellen Interessen zugewendet hat. Aber doch hat gerade in der Theologie die Philosophie noch einen weitgehenden, die Selbstständigkeit jener wesentlich gefährdenden Einfluß. Es kann zwar nicht behauptet werden, daß die gegenwärtige Theologie in der überwiegenden Zahl ihrer Vertreter diejenigen Consequenzen, welche aus dem gewöhnlichen Begriffe der Philosophie von sich selbst für ihre Geltung in der Theologie hervorgehen, mit Bewußtsein und Willen zu ihrem Eigenthum gemacht habe und sich ausgesprochenermaßen zu denselben bekenne. Aber es wird auch nicht zu läugnen sein, daß dieselben, vielleicht theilweise unbewußt, häufig auch bei solchen Theologen, welche sich genauer an die Kirchenlehre anschließen, als stillschwei-

gende Voraussetzungen in gewissem Grade noch Geltung haben. Namentlich kann sich der Verfasser der Ueberzeugung nicht entziehen, daß die Bedeutung der Philosophie für die Theologie nach der formalen Seite, so entschieden eine solche anzunehmen ist, in der Regel doch überschätzt werde. Deßhalb scheint ihm eine principielle Auseinandersetzung zwischen beiden Wissenschaften Bedürfniß zu sein, damit die Consequenzen einer irrigen Grundanschauung vermieden und der Philosophie überall mit klarem Bewußtsein ihre Gränzen angewiesen werden können. Auch die Philosophie selbst wird dabei nur gewinnen können, wenn ihr das, was sie erreichen kann, klar in's Bewußtsein tritt. Sie bleibt dennoch auch so unter allen Wissenschaften, welche auf der selbstständigen Kraft des natürlichen menschlichen Denkens beruhen, die höchste, weil sie den höchsten Gegenstand sich vorsetzt, wenn sie auch denselben weniger vollkommen zu erkennen vermag, als andere Wissenschaften, die ein niedrigeres Ziel sich gesteckt haben, dieses erreichen. Uebrigens will diese Abhandlung nur ein Versuch sein und macht keinen Anspruch auf erschöpfende Behandlung des Gegenstandes. Nur die Principien einer richtigen Beantwortung der Frage, die Grundgedanken über das wahre Verhältniß beider Wissenschaften will sie aufstellen, denn dieß hält der Verfasser zunächst für das Nöthigste. Darum werden weder alle über den Gegenstand vorhandenen Ansichten vollständig beurtheilt, noch die verschiedenen theologischen Systeme der

Gegenwart alle darauf angesehen, wie weit sie diesen Principien entsprechen, noch dieselben durch alle einzelnen Theile der theologischen Wissenschaft durchgeführt. Und so wird auch die Philosophie nur in ihren wesentlichsten Theilen und Gestaltungen betrachtet. Der Verfasser würde sich aber freuen, wenn durch seine Untersuchung eine Anregung zu umfassenderer Behandlung der Frage gegeben würde. Der Gott, von dem alle gute Gabe kommt, verleihe, daß auch diese Arbeit etwas beitragen möge zur Erkenntniß der Wahrheit.

Neuenstadt, im Juli 1863.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Seite

Erster Abschnitt. Prinzipielle Gegenüberstellung . 1—18
Besondere Beziehung der Philosophie zur Theologie . . . . . 1— 3
Hervortreten des Einflusses der Philosophie in der Geschichte der Theologie im Allgemeinen . . . . . 3— 5
Veränderte Stellung der neueren Philosophie zur Theologie . . 5— 9
Dieselbe ist nur die entwickelte Consequenz des gewöhnlichen philosophischen Standpunkts überhaupt . . . . . 9—11
Entgegengesetzte Ansprüche der Theologie . . . . . 11—17
Art und Weise, wie sie im Folgenden begründet werden sollen 17. 18

Zweiter Abschnitt. Philosophische Untersuchung . 19—134
Eintheilung derselben 19. 20
Erste Abtheilung. Materiale Seite . . . . . 20—76
A) Die theoretische Philosophie . . . . . 20—40
Der Charakter der theoretischen Philosophie, wie er sich in ihrer Eintheilung offenbart . . . . . 20—24
Aufstellung der hieraus für die theoretische Philosophie sich ergebenden Hauptfrage und der zwei möglichen Wege ihrer Beantwortung. Untersuchung der ersten Möglichkeit, ob ein unmittelbares gegenständliches Gottesbewußtsein von Natur vorhanden sei . . . . . 24—27
Untersuchung der zweiten Möglichkeit, ob sich Gottes Dasein und Wesen von der Erkenntniß der Welt aus erweisen lasse . . 27—38
Resultat für das Verhältniß der Philosophie als theoretischer zur Theologie . . . . . 38—40
B) Die praktische Philosophie . . . . . 40—60
Unterschied einer selbstständigen praktischen Philosophie von der theoretischen . . . . . 40—44
Nähere Untersuchung der Quelle, die von einer selbstständigen praktischen Philosophie vorausgesetzt wird . . . . . 44—49
Nachweisung des wirklichen Vorhandensein's einer solchen Quelle im Gewissen . . . . . 49—53
Folgerung daraus für die richtige Bestimmung des Princips der praktischen Philosophie . . . . . 53—56
Untersuchung, ob dieses Princip eine Gotteserkenntniß geben könne 57—60
C) Die Religionsphilosophie . . . . . 60—76
Die Religionsphilosophie mit selbstständiger Grundlage als Quelle einer Gotteserkenntniß bei Schleiermacher . . . . 60—63
Läßt sich für eine solche selbstständige Grundlage psychologisch ein Ort im menschlichen Bewußtsein nachweisen? . . . . . 63—71
Läßt sich aus einem natürlichen religiösen Bewußtsein die geschichtliche Wirklichkeit der vorhandenen Religionen begreifen? . . 71—75
Zusammenfassendes Resultat der Untersuchung nach der materialen Seite 75. 76

Seite

Zweite Abtheilung. Formale Seite . . . . . 76—134
Unterschied der in der Logik aufgestellten Denkformen von der Darstellungsweise der heil. Schrift. Frage, ob die ersteren die einzigen und die absolut vollkommenen für das wissenschaftliche Denken sind . . . . . 76— 79
A) Die Denkgesetze und die Kategorieen . . . . 79—100
Mangel einer principiellen Herausstellung der im Denkakt gesetzten Grundverhältnisse . . . . . 79— 82
Aufsuchung dieser Verhältnisse in den Denkgesetzen . . . . . 82— 91
Aufzeigung derselben bei den Kategorieen . . . . . 91— 99
Resultat . . . . . 99—100
B) Das Allgemeine und das Wesentliche . . . . 100—134
Frage, ob das Allgemeine und das Wesentliche völlig zusammenfallen 100—102
Der Denkakt als ein nicht bloß äußerlicher mechanischer . . . 103
Die Entstehung des Begriffs . . . . . 103—106
Der Inhalt des Begriffs und das Produkt der Abstraction nach seinem Inhalt . . . . . 106—113
Das Denken und das Vorstellen . . . . . 113—117
Zusammenfassung des Resultats und Anwendung auf Urtheil und Schluß und auf die Methodenlehre . . . . . 117—120
Anwendung auf das Verhältniß der abstrakten logischen Formen zur Darstellungsweise der Schrift . . . . . 120—129
Zusammenfassung des ganzen Resultats der philosophischen Untersuchung . . . . . 130—134
Dritter Abschnitt. Biblische Untersuchung . . . . 135—182
Voraussetzungen derselben und Bedeutung der Untersuchung von diesen Voraussetzungen aus . . . . . 135—137
Verschiedenartiges Verhältniß der heil. Schrift zur Philosophie im Allgemeinen 137. 138
Erste Abtheilung. Das alte Testament . . . . . 138—156
Die Behandlung der höchsten Principien am Anfang der Offenbarungsgeschichte . . . . . 138—142
Das philosophirende Denken in den Sprüchen Salomon's, dem Buche Hiob und dem Prediger . . . . . 142—154
Zusammenfassung des Resultats . . . . . 154—156
Zweite Abtheilung. Das neue Testament . . . . . 156—172
Die höchsten Erkenntnißgegenstände und Erkenntnißprincipien im neuen Testament . . . . . 156—162
Die neutestamentlichen Aussprüche über Philosophie und natürliche Gotteserkenntniß . . . . . 162—172
Rückblick auf das Resultat der ganzen, insbesondere der biblischen Untersuchung, und nähere Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zur Theologie, welches sich von hier aus ergibt 172—182

Erster Abschnitt.

Principielle Gegenüberstellung.

Wenn es von jeder Wissenschaft gilt, daß sie nicht allein für sich, sondern auch im Zusammenhang mit andern Wissenschaften, welche ihr verwandte und benachbarte Gebiete anbauen, zu betrachten ist, daß sie dadurch über sich selbst in mancher Beziehung erst völliges Licht und Klarheit erhält, in mancher Hinsicht auch anders bestimmt wird, als wenn sie bloß in sich selbst stehen bleiben würde, daß sie aber auch andererseits ihrer Selbstständigkeit und eigenthümlichen Bedeutung gegenüber andern Wissenschaften sich dadurch klarer bewußt wird: so ist auch die Theologie in dieser Hinsicht unter das Gesetz menschlichen Wissens gestellt. Und zwar offenbart sich für sie in ganz besonders vielfachem Grade das Bedürfniß, mit verschiedenen Wissenschaften, die ihr Gränznachbarinnen sind, über das gegenseitige Verhältniß in's Reine zu kommen: denn es kommt nicht leicht sonst eine Wissenschaft mit so vielen andern in Berührung als die Theologie, theils vermöge ihrer centralen Stellung, durch die ihr Gebiet zu den meisten, ja es wird sich sagen lassen, zu allen bedeutenden Erkenntnißgebieten in Beziehung steht, theils vermöge der Mannigfaltigkeit ihres eigenen Inhalts, welcher so auch desto mannigfaltigere Berührungspunkte nach außen darbietet. So hat daher die Theologie sich ausein-

anderzusetzen mit Naturwissenschaft wie Geschichtswissenschaft und Sprachwissenschaft, mit Rechtswissenschaft wie Kunstwissenschaft. Aber die eingreifendste Beziehung hat sie zu derjenigen Wissenschaft, welche sich unter allen, in denen das menschliche Erkennen selbstständig für sich allein ein Gebiet zu erforschen sucht, das höchste Ziel gesteckt hat, zu der Philosophie. Und dieß darum, weil die Philosophie nicht nur wie andere Wissenschaften ein der Theologie benachbartes Gebiet hat, oder ein nur an den Gränzen, auf der Peripherie in dieselbe übergreifendes, sondern weil sie mit ihr zum großen Theil, und zwar gerade in dem Theil, welcher für Theologie und Philosophie als Wissenschaften betrachtet der Mittelpunkt ist, ein und dasselbe Gebiet hat. Was die Theologie zur einheitlichen Wissenschaft macht, was alle ihre Theile unter sich verbindet, wodurch sie zu einem selbstständigen, in sich geschlossenen, Grundlage und Ziel in sich tragenden Ganzen der Erkenntniß werden soll, das ist ja nichts Anderes als die systematische Theologie. Sie will sein das zusammenfassende Resultat der theologischen Fundamentalwissenschaft, der Exegese (als Einzelexegese), Grundlage und normales Ziel der theologischen Geschichtswissenschaft, indem sie das allgemein für alle Zeiten und Individualitäten Geltende aufzustellen sucht gegenüber der Verschiedenheit und der successiven Entwicklung der Auffassungen der Wahrheit und der Gestaltungen des christlichen Lebens: endlich hält sie auch der praktischen Theologie den Inhalt der Lehre und des Lebens als ein Ganzes vor, dessen Darstellung und Bezeugung durch die Thätigkeit der Gemeinde und vornehmlich des kirchlichen Amtes diese lehren soll. Andererseits ist ebenso der Mittelpunkt der Philosophie die Metaphysik, entweder für sich allein, oder auf anderem philosophischem Standpunkt so, daß ihr die praktische Philosophie oder etwa auch die Religionsphilosophie als gleich selbstständig coordinirt werden. Ihr, oder auf dem genannten andern Standpunkt*) der philosophischen Wissenschaft von den höchsten Principien überhaupt im weiteren Sinn (welche dann auch praktische Philosophie und Reli-

*) Näheres über diesen Standpunkt in der späteren Untersuchung.

gionsphilosophie umfassen müßte) dient die Erkenntnißtheorie und Logik als formale Vorbereitung, die in ihr das Ziel findet, in ihr haben diejenigen philosophischen Disciplinen, welche sich auf besondere Erkenntnißgebiete beziehen, — je nach dem Standpunkt auch praktische Philosophie und Religionsphilosophie, jedenfalls aber Naturphilosophie, Psychologie und Philosophie der Geschichte, ihre allgemeine Grundlage. Nun liegt es klar am Tage, daß gerade in diesen centralen Wissenschaften Theologie und Philosophie der Hauptsache nach dasselbe Gebiet haben, wenn auch nach dem verschiedenen Standpunkt beider jede es in etwas anderer Weise und so zum Theil auch nach andern Seiten behandeln wird. Die Philosophie in ihrer höchsten Spitze stellt sich ja eben die Aufgabe, die höchsten und letzten Principien alles dessen, was Gegenstand des Erkennens ist, zu finden, und dadurch aller Erkenntniß erst Einheit, Grundlage und Abschluß zu geben, und erst von da aus sucht sie dann auch wieder die einzelnen Erkenntnißgebiete in der Welt zu begreifen. Ebenso aber hat auch die systematische Theologie (gemeinsam mit der Einzelexegese, nur in einheitlich zusammenfassender Weise) den allgemeinen höchsten Grund alles Seienden und aller Erkenntniß zum Gegenstand, freilich nicht bloß in seinem Sein an sich und in seinen Wirkungen überhaupt, sondern in seiner besondern geschichtlichen Offenbarung an die Menschheit, worin sich aber eben sein Wesen immer tiefer und völliger kundgiebt; und ferner so, daß er nicht bloß als Objekt theoretischen Erkennens, sondern als ein in das ganze Wesen des menschlichen Geistes aufzunehmendes persönliches Leben erscheint. Immer aber bleibt es bei diesen Verschiedenheiten stehen, daß Theologie und Philosophie gerade in ihren wissenschaftlichen Gipfelpunkten denselben Hauptgegenstand haben, und darum auch ihre gegenseitige Beziehung eine besonders tiefgehende sein muß.

Darum ist nun auch von Anfang der christlichen Lehrgeschichte bis auf den heutigen Tag immer wieder ein Einfluß der Philosophie auf die Theologie zu bemerken, jedenfalls immer auf den Punkten, wo das Bestreben stärker sich zeigt, den Glaubensinhalt entweder nach dem ersten ursprünglichen Hervortreten desselben,

oder jedesmal nach dem Aufgehen eines neuen helleren Lichtes über eine Seite desselben, oder aus andern den Erkenntnißtrieb besonders sollicitirenden Ursachen denkend anzueignen und zu verarbeiten, zu fixiren und im Einzelnen klar zu machen. Es darf nur mit einem Wort erinnert werden an den Einfluß, welchen die griechische, namentlich die platonische Philosophie besonders in formaler, theilweise aber auch in materialer Hinsicht auf die Kirchenlehrer der alten Kirche gehabt hat, vor Allem freilich auf die Alexandriner, besonders Origenes, und die in geistiger Abhängigkeit von ihnen Stehenden, aber doch auch sonst auf die griechische Kirche von Justinus Marthr bis auf alle die Kämpfer in den trinitarischen und christologischen Streitigkeiten; auch bei der gegen diese Einwirkung mehr sich verschließenden abendländischen Kirche ist dieselbe doch gerade in dem größten ihrer Kirchenlehrer, in Augustin, nicht zu verkennen. Sodann als später die germanische und romanische Welt sich den überlieferten Inhalt der Kirchenlehre in der Scholastik tiefer und umfassender erkennend anzueignen suchte, von welch' bedeutendem Einfluß war hier hauptsächlich formal, aber doch auch zum Theil material Aristoteles (während die platonische Richtung mehr in der Mystik nachwirkte). Weiter aber ist bei allem entschiedenen Gegensatz der Reformatoren gegen die Scholastik doch offenbar, wie in formaler Beziehung (welche nie ganz und gar ohne Einwirkung auf den Inhalt bleibt) ihre Nachfolger, welche wieder den von Jenen neu an's Licht gebrachten Glaubensinhalt denkend vollständig zu verarbeiten suchten, noch in einer Abhängigkeit von dem Vorbild der Scholastik stehen, also auch in ihnen Aristoteles noch nachwirkt. Vollends aber tritt in neuerer Zeit, seit innerhalb der christlichen Welt selbst eine eigene selbstständige Philosophie erwachsen ist, auch ihr Einfluß auf die Theologie klar zu Tage, namentlich einerseits der wolfischen und kantischen, andererseits der spekulativen Philosophie, die beide theils eigene theologische Richtungen hervorbrachten oder wenigstens mit hervorbrachten (Rationalismus und die negative Seite der spekulativen Theologen), theils auch auf die gegenüberstehenden theologischen Richtungen (Supranaturalismus und neuere positive Theolo-

gie) nicht ohne bedeutende Einwirkung blieben. Namentlich ist in unserer Zeit darauf hinzuweisen, welche bedeutende Wirkung die spekulative Philosophie nicht allein durch Schelling und Hegel, sondern vorzüglich auch durch Schleiermacher auf die jetzige Theologie gehabt hat und noch hat. Der Einfluß des Letzteren, der vielfach als der Vater der ganzen neueren Theologie angesehen wird, ist jedenfalls bei den meisten neueren Theologen mehr oder weniger, und auch bei Solchen, die sich in der Hauptsache von ihm emancipirt haben, oft doch noch in etwas zu bemerken: sein System aber hat, wenn auch einerseits ein unabhängiges Princip aufstellend, doch nach der andern Seite ein durchgehendes spekulativ philosophisches Element.

Hiebei ist freilich die Stellung der Philosophie zur Theologie seit dem Auftreten einer eigenen Philosophie auf dem christlichen Gebiete eine von der früheren verschiedene geworden. Vorher stand die Philosophie der Theologie als fremd, als etwas dem heidnischen Gebiete Angehöriges gegenüber; diejenigen, welche Theologie und Philosophie in Beziehung zu einander setzten, standen für sich nicht auf philosophischem, sondern auf theologischem Boden: daher hatte die Theologie nothwendigerweise das Bewußtsein, daß sie sich von der Philosophie nicht beherrschen lassen könne und dürfe. Die Theologie wurde betrachtet als selbstständig, war ihrer selbst gewiß, und machte sich daher im Wesentlichen wenigstens mit Bewußtsein nicht abhängig von der Philosophie, sondern ließ sich nur zu weiterer Bestätigung des schon ohnedieß Gewissen und namentlich zu weiterer formaler Verarbeitung und denkender Aneignung des theologischen Inhalts mit derselben ein. Anders, als die Philosophie auf dem Gebiete des Christenthums selbst Boden gefunden hatte, und als eine selbstständige aufgetreten war. Nun konnten die, welche die Gränzen und Beziehungen zwischen beiden Wissenschaften zu bestimmen suchten, eben so gut auf philosophischem als auf theologischem Standpunkt stehen, und in diesem Fall eo ipso geneigt sein, der Philosophie den Vorrang einzuräumen. Oder wenn auch auf theologischen Boden sich stellend, mußten sie doch der Philosophie, die innerhalb des Christenthums sich

einen Platz erobert, mehr, als es bisher geschehen, eine gewisse Gleichberechtigung mit der Theologie zugestehen, und eben damit eher geneigt sein, die Selbstständigkeit der Principien der letzteren zu Gunsten der ersteren zu beschränken. So finden wir denn auch einmal, wie vom rein philosophischen Standpunkt aus der Anspruch gemacht wird, den ganzen Inhalt der Theologie, soweit er von Werth und wesentlich ist, schon auf philosophischem Wege zu erkennen. Dann wird entweder die Theologie als Wissenschaft völlig überflüssig (oder consequenter gedacht, sie stellt sich als falsch und verkehrt dar): oder sie ist nur zulässig als niedrigere Erkenntnißstufe, als Autoritätsglaube, der nur in mittelbarer und unvollkommener Weise Erkenntniß giebt. So kann sie dann theils die selbstständige unmittelbare Vernunfterkenntniß vorbereiten, theils etwa noch neben der Philosophie hergehend die höchsten Erkenntnißgegenstände auch mit den niedrigeren Seelenthätigkeiten, Vorstellung, Begierde, Gefühl vermitteln, während die höchste jenen Gegenständen eigentlich entsprechende und dieselben adäquat erkennende und aufnehmende Thätigkeit die Vernunft in der Philosophie ist.

Wo dagegen der Theologie noch ein selbstständiger Standpunkt und ein selbstständiges Princip vindicirt wird, besteht der Unterschied entweder nur darin, daß dieses Princip nicht das allgemeinste abstracteste der Philosophie ist, sondern einen concreteren Inhalt hat. Dabei soll dasselbe aber doch nicht ein geschichtlich gesetztes und geoffenbartes, sondern ein ursprünglich und natürlich a priori allen Menschen gegebenes sein, und in ihm wird dann der ganze concrete Inhalt der Theologie als enthalten gedacht und aus ihm in der Entwicklung hervorgeholt, wenn auch nicht immer in streng durchgeführter philosophischer Methode deducirt. Dann ist die Theologie im Grunde eigentlich noch Philosophie, nur Philosophie auf einem besondern Gebiete, nicht bis zum höchsten und allgemeinsten philosophischen Erkenntnißprincip aufsteigend, etwa Religionsphilosophie oder philosophische Ethik. So in den beiden bedeutendsten Leistungen spekulativer Theologie unserer Zeit, in

Schleiermachers Glaubenslehre und Rothe's theologischer Ethik, welche zwar zunächst ein geschichtlich Gegebenes, das christliche Bewußtsein, zu ihrem Ausgangspunkt haben, aber dasselbe doch nur insofern als Erkenntnißquelle statuiren, als es ihnen die vollkommene und nothwendige historische Erscheinung eines allgemeinen, in der menschlichen Natur a priori gegebenen, und so dem Gebiete der Philosophie angehörigen Princips ist. Die letztere von beiden ist insofern noch mehr philosophisch, als sie eine durchgeführte philosophische Methode hat, und an ihrem Anfang auch in die Metaphysik eingreift, auch ihr letztes Princip schon in theoretisch philosophischer Weise gefaßt ist; — aber auch die erstere, wenn sie gleich nicht als spekulative Theologie im engeren Sinn zu bezeichnen ist, steht doch im Wesentlichen noch auf philosophischem Standpunkt, wie die spätere Untersuchung näher begründen wird. Oder es wird der theologische Standpunkt neben dem philosophischen dadurch zu wahren versucht, daß nur für die allgemeinsten Lehren der Theologie (etwa die Lehren von Gott, von der Entstehung der Welt, vom Wesen des Menschen, vom Ursprung des Bösen) eine philosophische Begründung für nothwendig erachtet wird, damit die Grundlage des ganzen Systems auf dem philosophischen Denken ruhe. Dagegen wird für die specielleren Lehren auf eine Deduction aus diesen allgemeinen Fundamenten verzichtet, vielmehr nur ihre Denkbarkeit und Möglichkeit unter der Voraussetzung jener gezeigt, die Erkenntniß ihrer thatsächlichen Wirklichkeit aber als etwas positiv Gegebenes angenommen. Aber auch wo die Theologie bis in ihre Grundlagen hinein als material selbstständig anerkannt, oder wo wenigstens ein Theil derselben auf eine selbstständige Quelle zurückgeführt wird, kann die Philosophie noch in einer Hinsicht ebenso über sie gestellt werden, wie da, wo die Philosophie eigentlich allein als die wahre Wissenschaft über das beiden gemeinsame Gebiet angesehen, und der Theologie höchstens nur eine untergeordnete Stellung gelassen wird: in der Hinsicht nämlich, daß die letztere formal schlechthin als die unvollkommene gegenüber der ersteren oder ohne die erstere erscheint.

Entweder wird dann eine speciell philosophische Methode, etwa die spekulative, als die allein adäquate wissenschaftliche Form angesehen, und weil die Theologie in derselben ihren Inhalt nie ganz unterbringen kann, diese für mangelhaft in Betreff der wissenschaftlichen Form erklärt: oder wird wenigstens die allgemein wissenschaftliche Form, wie sie die Philosophie in der Logik aufgestellt hat, als die allein adäquate betrachtet, und es in der Weise für nothwendig angesehen, daß der theologische Inhalt so viel als möglich in diese Form gebracht, in abstracten Begriffen ausgesprochen und systematisirt werde, als ob er sonst gar nicht wirklich gedacht und klar begriffen, sondern nur unklar vorgestellt wäre. Solche den philosophischen Standpunkt weniger consequent festhaltende Anschauungen, in welchen die Theologie von der Philosophie entweder nur theilweise material, oder nur formal abhängig gemacht wird, geben sich, wenn auch nicht immer mit völligem Bewußtsein und Klarheit ausgesprochen, häufig wenigstens thatsächlich und zum Theil unbewußt kund. Ein Verhältniß der ersteren Art findet schon überall da statt, wo auf die philosophische Deduction der allgemeinen Dogmen der entscheidende Werth gelegt, sie gegenüber der Berufung auf eine positiv gegebene Quelle als das Wichtigere angesehen wird. Schon mit der Benennung derselben als philosophischer Dogmen wird oft ein solcher Sinn verbunden. Das zweite Verhältniß wird überall gesetzt, wo eine durch das wissenschaftliche Denken hervorgebrachte Gestalt des theologischen Inhalts unbedingt für höher und vollkommener gehalten wird, als diejenige, in welcher er unmittelbar und ursprünglich gegeben ist: sei auch jene eine kirchlich fixirte; denn auch bei einer solchen ist nicht nur die Rücksicht auf die Autorität der Kirche, sondern auch diejenige auf ihre logisch durchgebildetere Form in der Regel Motiv, sie vorzuziehen, wenn dieß oft auch ohne klares Bewußtsein hierüber geschieht. So wird die Theologie entweder, wo die Philosophie sich das Gebiet derselben ganz vindicirt, von jener aus ihrer Stellung als selbstständige eigentliche Wissenschaft ganz verdrängt, und zu der Rolle eines bloßen überlieferten Autoritätsglaubens, der nur mit Rücksicht auf das Bedürfniß der

Schwachen ein Recht haben kann, aber so oft und sobald sein Inhalt denkend angeeignet werden soll, aufhören muß, herabgedrückt. Oder wo die Philosophie das Gebiet der Theologie nur theilweise für sich in Anspruch nimmt, sofern dieser ihre Grundlagen nur von jener sollen genügend gegeben werden können, da wird die Theologie von der Philosophie beherrscht und kann nur als Erfahrungswissenschaft über ihren Gegenstand noch Bedeutung haben. Sie kann dann als Wissen der speciellen Erfahrungsthatsachen ihres Gebietes die allgemeine von den höchsten Principien ausgehende Erkenntniß desselben so ergänzen, wie die empirische Natur-, Geschichts-, Rechtswissenschaft die Natur-, Geschichts-, Rechtsphilosophie ergänzt, wobei aber doch immer der Philosophie, wenn sie wirklich von dem ihr zufallenden Gebiet eine genügende Erkenntniß zu geben vermag, die höhere Stelle bleibt. Wird aber für die Theologie auch nur das Gefaßtwerden in die philosophische Methode, oder wenigstens in die gewöhnliche logische Form für nothwendig erachtet, damit ihr Inhalt Gedanke, Begriff, näher ein zusammenhängendes, von Principien beherrschtes Ganzes von Gedanken und Begriffen sei, und ohne jene logische Form ihr diese Eigenschaft nicht zugestanden: so wird wenigstens angenommen, daß sie der Form nach ohne die Philosophie nicht Wissenschaft werden könne, und sie so auch schon in nicht unbedeutende Abhängigkeit von der Philosophie gesetzt, zumal da Form und Inhalt sich nicht absolut trennen lassen, und nie eine wesentliche Aenderung der Form ohne Einfluß auf den Inhalt bleiben kann.

Es sind übrigens diese Ansprüche, mit welchen die Philosophie der Theologie gegenüber auftritt, nichts bloß Zufälliges, nicht bloß aus der Willkühr einzelner Richtungen hervorgegangen, sondern es offenbart sich hierin nur die nothwendige Consequenz aus der Anschauung der Philosophie von ihrer eigenen Berechtigung und Fähigkeit, sobald dieselbe eine adäquate und genügende Erkenntniß ihres Gebiets aus sich selbst glaubt zu haben oder erreichen zu können. Es können nicht beide Wissenschaften mit einander verglichen, geschweige verbunden werden, ohne daß auf die eine oder die andere der Schwerpunkt fällt. Denn kann das menschliche Denken durch seine eigene

Kraft in den ihm natürlich gegebenen Erscheinungen und Wesenheiten die höchsten Principien derselben genügend erkennen, kann es so aus der ihm gegebenen Welt das Absolute in befriedigender Weise finden und ableiten: so hat diese Erkenntniß die Eigenschaft, daß sie im eigenen Wesen des Subjekts schon sich findet, oder durch dasselbe selbstständig erreichbar ist, daß sie mit dem Bewußtsein des eigenen Ich und des von Außen für die Sinne unzweifelhaft Gegebenen nothwendig verbunden und gesetzt, und so für das einzelne Subjekt die nächste und in Allen gleichermaßen wenigstens nach ihrem Grunde vorhanden ist. Und dadurch wird sie jedenfalls die gewissere und im Zusammenhang damit auch die vollkommenere sein gegenüber jeder Erkenntniß, welche selbst von außen erst gegeben und von einem Andern erst im Glauben anzunehmen ist, und zu welcher Jeder wieder eine andere Stellung haben und einnehmen kann, es wird ihr also jedenfalls vor dieser der Vorrang eingeräumt werden. Und ist die von der Philosophie in der Logik aufgestellte Form eine völlig adäquate, der Natur des Erkennens vollkommen entsprechende und sein Wesen in jeder Hinsicht ausdrückende, so wird sich nicht allein schwer eine andere gleich adäquate neben ihr denken lassen, sondern sie wird auch als eine allgemeine von Jedem gleichermaßen als normal anerkannte unbedingt den Vorzug verdienen vor jeder andern, die etwas Individuelles an sich trägt und in ihrer Freiheit auch mannigfaltigen andern Formen neben sich Raum läßt. Von diesem Standpunkt aus ist es dann eigentlich auch das allein Consequente, die Philosophie als die einzig wahre Wissenschaft über ihren Gegenstand in materialer und formaler Hinsicht aufzustellen, und die Theologie höchstens noch als eine das subjektive Bedürfniß Schwacher befriedigende demonstratio ad hominem gelten zu lassen. Denn der Theologie als Erfahrungswissenschaft in diesem Fall noch ein besonderes eigentlich wissenschaftliches Gebiet neben dem der Philosophie zuzuweisen, geht darum nicht ebenso an, wie bei andern Wissenschaften eine gegenseitige Ergänzung von Spekulation und Empirie stattfinden kann, weil die Theologie gerade auch die Erkenntniß der höchsten Principien als wesentlich zu ihrem Gebiete gehörig betrach-

tet, und die beiderseitigen Gebiete demnach hier noch viel mehr, als bei jenen andern Wissenschaften, zusammenfallen. Die Theologie aber nur formal durch die Philosophie ergänzen, beziehungsweise in die wissenschaftliche Form bringen zu lassen, hat das wider sich, daß bei dem schon berührten Zusammenhang zwischen Form und Inhalt weder eine in der Form vollkommene, aber den Inhalt befriedigend zu erkennen unfähige Philosophie, noch eine ihren Inhalt richtig und vollständig erkennende, aber in formaler Hinsicht — für sich betrachtet — dem Begriff einer Wissenschaft nicht entsprechende Theologie in Wahrheit sich denken läßt. Wenn daher die neuere Philosophie erst jene philosophischen Ansprüche ausgesprochen und zur Geltung gebracht hat, so ist bei aller Verschiedenheit des jetzigen Standpunktes vom früheren — sofern jetzt der Philosophie auch material eine Berechtigung innerhalb oder gar statt der Theologie zugeschrieben wird — doch eigentlich damit nur in's Bewußtsein getreten und zur Erscheinung gekommen und hat seine Spitze erreicht, was schon vorher unbewußt und implicite mannigfach vorhanden war. Denn einmal wurde zwar die Unentbehrlichkeit des formalen Gebrauchs der Philosophie für die Theologie im obigen Sinne früher noch nicht so klar ausgesprochen, aber es lag doch vielfach diese Meinung ohne völliges Bewußtsein zu Grunde. Sodann aber war ebenso nur halb bewußt oder unbewußt bei diesem formalen Gebrauche der Philosophie doch auch schon das Bestreben vorhanden, material durch denselben die christliche Lehre theils zu stützen, theils zu vervollkommnen und den Inhalt richtiger zu bestimmen gegenüber der ursprünglich gegebenen Form: wie denn auch hie und da materiale Modificationen des christlichen Lehrinhalts durch den Einfluß der Philosophie schon in der Zeit der Orthodoxie sich deutlich nachweisen lassen (namentlich bei Origenes und einigen Scholastikern).

Es führt nun aber schon eine solche Betrachtung, die nur die äußere Gestaltung der Theologie in's Auge faßt, darauf hin, daß diese von ihrem Standpunkt aus sich solchen Ansprüchen unmöglich fügen kann, wenn sie nicht sich selbst aufgeben will. Wird der Anspruch der Philosophie, ihr Gebiet adä-

quat zu erkennen, völlig consequent durchgeführt, so bleibt für die Theologie als Wissenschaft gar kein Raum mehr; denn der Beruf, der ihr dann im günstigsten Fall noch angewiesen wird, den Schwachen die höchsten Wahrheiten auf unvollkommene vorbereitende Weise beizubringen, ist von sehr zweifelhaftem Werth. Da auf der höheren Stufe der Philosophie Vieles von dem, was die Theologie setzt, dann jedenfalls wieder aufgehoben werden muß, so ist es noch die Frage, ob eine solche Vorbereitung nicht mehr Schaden als Nutzen stiftet, ob also überhaupt noch der Theologie eine vorbereitende Stellung als eine berechtigte zugewiesen werden darf. Und ein strengeres philosophisches Denken fordert, daß die Differenzen zwischen beiden Wissenschaften, wenn die Philosophie mit dem bezeichneten Anspruch auftritt, als wesentliche betrachtet werden, daß namentlich die formale Differenz als auch in materialer Hinsicht bedeutend erkannt werde: dann aber ist die niedere theologische Erkenntnißstufe nur zu denken als eine solche, welche durch die höhere philosophische stets aufgehoben werden soll. Sie ist dann nur de facto und nicht de jure vorhanden, sie kann zwar wegen des immer wieder sich erneuernden Bedürfnisses der Schwachen, die sich einmal nicht höher zu erheben vermögen, in ihrer Existenz nicht wirklich aufgehoben werden, aber sie basirt nur auf und gehört selbst zu dem stets übrig bleibenden Irrationalen, der unbegriffenen Unvollkommenheit und Negativität in der Welt. Es müßte in diesem Fall die praktische Theologie weitaus die größte Bedeutung unter allen theologischen Disciplinen haben, und es ließe sich sogar der ganze theologische Inhalt in derselben unterbringen, sofern der vom kirchlichen Amt zu bezeugende und von der Gemeinde überhaupt darzustellende Inhalt am Ende doch nur von dem subjektiven Zweck des Bezeugens und Darstellens, von dem Bedürfniß derer, welche das Zeugniß annehmen und durch welche die Darstellung geschieht, also eben allein noch von dem, was das speciell unterscheidende Merkmal der praktischen Theologie gegenüber den andern theologischen Disciplinen ist, bestimmt würde. Wird aber das Verhältniß so gefaßt, daß der Theologie noch ein Gebiet selbstständiger Erkenntniß bleibt, sofern sie als Erfahrungs-

wissenschaft noch eine eigenthümliche Basis objektiver Wahrheit in ihren speciellen von der Philosophie nie ganz zu erreichenden Thatsachen haben soll: so müssen für die Theologie jedenfalls die allgemeinen Grundbegriffe der Dogmatik und Ethik, als nicht mehr ihr eigenthümlich angehörend, weil nur von der Philosophie entlehnt, wegfallen. Dieses ihr entzogene Gebiet könnte sich aber je nach der Zuversicht der Philosophie hinsichtlich ihrer eigenen Leistungsfähigkeit, hinsichtlich der Möglichkeit, von den philosophischen allgemeinen Principien aus in das concrete Leben herabzusteigen und das Einzelne zu deduciren, ziemlich weit ausdehnen. Sollte die Theologie dann überhaupt noch ein einheitliches Princip haben, so würde sie sich am leichtesten als geschichtliche Wissenschaft gestalten. Die historische Theologie würde in den Vordergrund treten, auch die Exegese und das noch übrige eigenthümliche specielle Gebiet von Dogmatik und Ethik würden unter dieselbe subsumirt, die erstere, indem sie nur die ursprüngliche anfängliche Gestalt des Christenthums zu eruiren hätte, aus welcher es sich dann durch Kirchen- und Dogmengeschichte hindurch weiter entwickelt hätte, die letzteren, sofern sie nur die Art und Weise, wie sich die christliche Lehre im jetzigen Zeitpunkt der Geschichte kirchlich und individuell gestaltet, feststellen würden. Dieß darum, weil der von der Philosophie noch übrig gelassene, allgemein für alle Zeiten gültige theologische Inhalt zu wenig Umfang und zu wenig principielle Begründung und Zusammenhalt in sich selbst hätte, um innerhalb des Ganzen der Theologie noch eine bedeutende und beherrschende Stellung einzunehmen. Sollte diesem eigenthümlich theologischen Theil der Dogmatik und Ethik aber auch noch eine solche bedeutende Stellung gegenüber andern theologischen Disciplinen gewahrt werden, so würde doch jedenfalls die Theologie gerade an dem Punkte, der für ihre Stellung als Wissenschaft gegenüber andern Wissenschaften der wichtigste ist, in welchem ihre wissenschaftliche Bedeutung gipfelt, nicht nur überhaupt an Umfang verlieren, sondern gerade ihrer höchsten Bestandtheile, ihrer Principien, ihrer Grundlage und ihres Zieles beraubt werden. Aber jene Herabsetzung der Theologie zu einer

bloß historischen Wissenschaft müßte auch da, wo der ganze theologische Inhalt ihr als eigenthümlich verbliebe, dann schon stattfinden, wenn die Theologie als ein in formaler Hinsicht für sich unvollkommenes, erst durch die Philosophie in die wirkliche Form des Gedankens, des Begriffs, der Wissenschaft zu bringendes Erkennen betrachtet würde. Denn die Exegese, als auf eine Gestalt des Christenthums und insbesondere der christlichen Lehre sich beziehend, welche von jener durch die Philosophie als normal hingestellten Form abweicht, müßte dann ihre Stellung als normirende Fundamentalwissenschaft für den ganzen allgemeingültigen Inhalt der Theologie verlieren. Sie wäre vielmehr nur die Erforschung der anfänglichen, ursprünglichen, aber als solcher unvollkommenen, begrifflich noch unentwickelten Gestalt des Christenthums und besonders der christlichen Lehre, und stände als solche der Dogmen- und Kirchengeschichte nur noch gleich, ja in einer Beziehung noch niedriger, weil sie es mit einer niedrigeren Stufe christlicher Erkenntniß zu thun hätte. Und daraus würde dann auch folgen, daß die systematische Theologie nicht unmittelbar und selbstständig auf die h. Schrift als ihre Quelle und Norm sich gründen dürfte, sondern sich zunächst an die dogmengeschichtliche Entwicklung als deren historisches Resultat anzuschließen hätte. Nur beiläufig mag noch darauf hingewiesen werden, daß bei der zweiten und dritten Betrachtungsweise auch die praktische Theologie zugleich mit dem Inhalt, auf welchen als zu bezeugenden und darzustellenden sie sich bezieht, weil ja dieser doch in dem allgemein für alle Zeiten Gültigen des Christenthums bestehen müßte, nach ihrem Werth, beziehungsweise auch ihrem Umfang, herabgesetzt würde.

Doch diese schon bei formaler und mehr äußerlicher Betrachtung hervortretende Beeinträchtigung der Theologie als Wissenschaft durch jene philosophischen Ansprüche ist noch nicht der Hauptgrund, aus welchem die Theologie denselben entgegentreten muß. Vielmehr widerstreiten denselben auch die wesentlichsten materialen Principien des Christenthums, welches die Theologie wissenschaftlich erkennen und darlegen will. Das Christen-

thum macht den Anspruch, den Menschen gerade mit dem höchsten Wesen in Beziehung und Gemeinschaft zu setzen, und dadurch das ganze menschliche Wesen nach seinen tiefsten und wesentlichsten Bedürfnissen zu befriedigen. Darin ist nothwendig auch enthalten, daß es auch dem menschlichen Erkennen gerade den höchsten Gegenstand vorhalten, und damit dessen wesentlichsten und tiefsten Bedürfnissen genügend entgegenkommen, überhaupt dessen wichtigste Fragen in befriedigender Weise lösen will. Hiedurch ist es aber offenbar ausgeschlossen, daß die Theologie, als Darstellung des Christenthums und vornehmlich der christlichen Lehre, die Beantwortung dieser Fragen einer andern Wissenschaft überlassen und von ihr dieselbe sich erst geben lassen müßte: sie muß vielmehr dieselbe vollkommen selbstständig leisten können; und kann sie in dieser Beziehung den genügenden Inhalt geben, so ist es auch nicht denkbar, daß sie für denselben die adäquate Form nicht auch in der christlichen Lehre selbst schon fände, nicht vom Christenthum selbst diese sich darreichen lassen könnte, sondern erst von einer andern Wissenschaft sie entlehnen müßte. Weiter aber erscheint bei noch genauerer Betrachtung im Christenthum das Verhältniß des Menschen zum höchsten Wesen, zu Gott, durchweg so, daß er das Höchste oder auch nur die Gemeinschaft mit demselben nicht irgendwie aus sich selbst produciren, selbst sich schaffen und machen kann, sondern dasselbe selbstständig sich ihm mittheilt und er sich nur empfangend und aneignend verhalten kann. Dieß ist schon in der Entstehung des Menschen durch die That Gottes begründet, noch weiter aber dadurch bedingt, daß das Christenthum als den gegenwärtigen Zustand des Menschen eine in der menschlichen Natur eingetretene durchgehende Verkehrung betrachtet, die nur durch schöpferische göttliche That gehoben werden kann. Ist dieß nun nach dem Princip des Christenthums das Verhältniß des Menschen überhaupt zu Gott, so muß dasselbe auch für das menschliche Erkennen eine solche Stellung statuiren. Dieses kann dann nothwendigerweise gerade die höchsten Erkenntnißgegenstände am wenigsten aus sich selbst denkend produciren, sondern sie müssen ihm gegeben werden, und dann erst kann es sie

denkend sich aneignen. Es muß eine göttliche Offenbarung geben, kraft welcher der Mensch die Wahrheit über das höchste Wesen, wenigstens als Inhalt einer klaren und adäquaten Erkenntniß, nicht aus sich selbst producirt oder in sich selbst ursprünglich als zu seinem eigenen Wesen gehörend hat, also aus sich selbst erreichen kann, sondern als außer ihm vorhandenen, ihm gegenüberstehenden, und so von außen ihm gegebenen Inhalt empfängt; in welcher das höchste Wesen, als zunächst außer und über dem Menschen stehend, sich selbst kundgibt und mittheilt, und zu welcher der Mensch sich in der Hauptsache nur aufnehmend verhalten kann. Gerade bei den höchsten Erkenntnißgegenständen kann, da sie höher stehen, als der Mensch und das menschliche Erkennen selbst, und da die eingetretene Verkehrung gerade vornehmlich auf das Verhältniß zu diesem Höchsten sich bezieht, nicht einmal das Verhältniß stattfinden, daß, wie bei den niedrigeren Erkenntnißgegenständen, die in die sinnliche Anschauung heraustreten, nur die äußerliche Erscheinung das zunächst Gegebene ist, in dieser aber der menschliche Geist durch die Kraft seines Denkens das zu Grunde liegende und im Verborgenen darin waltende Geistige sucht und herausfindet. Vielmehr muß bei diesen durch und durch geistigen Gegenständen Alles, der ganze wesentliche Inhalt, dem Menschen zu innerer Anschauung gegeben werden, einzelne concrete Thatsachen und Wirkungen, wie allgemeine Principien und Potenzen, von denen jene abhängig zu machen, unter die sie zu stellen und zu ordnen sind; das menschliche Denken kann sich dem Wesen nach nur aneignend verhalten; und auch hier wieder ist es klar, daß jenes Geben der Erkenntniß auch schon in adäquater, wirklich gedankenmäßiger Form geschehen muß, wenn dem menschlichen Bedürfniß genügt werden soll.

So wird bei consequenter Durchführung der Principien des Christenthums zwar nicht nothwendig für alle philosophische Thätigkeit der Raum verschlossen, aber dieselbe kann doch von diesem Standpunkt aus nur gedacht werden als eine receptive und aneignende. Näher betrachtet muß sie dann einestheils sein eine von ihrem Standpunkt aus nach der höchsten Wahrheit suchende und

Zweiter Abschnitt.

Philosophische Untersuchung.

Die erste dieser Fragen, welche vom philosophischen Standpunkt ausgeht, wird nach den beiden Hauptbeziehungen behandelt werden müssen, die schon oben bei der allgemeinen Gegenüberstellung der Philosophie und Theologie als für beide Wissenschaften hauptsächlich unterscheidend hervorgetreten sind, nämlich theils in Hinsicht auf die Quelle, theils in Hinsicht auf die Behandlungsweise der Philosophie im Verhältniß zur Theologie, oder theils in materialer, theils in formaler Beziehung. Es wird sich einmal fragen, ob in materialer Hinsicht die Quelle der Philosophie eine adäquate, wenigstens im Wesentlichen genügende Erkenntniß ihres Gegenstandes geben kann, und ob daher durch die Philosophie die theologische Erkenntniß desselben wenigstens auf der Stufe des wissenschaftlichen Denkens überflüssig gemacht, oder doch der Theologie nur durch die Philosophie der Charakter der Wissenschaft verliehen wird, indem nur diese jener die eigentliche Grundlage und den wissenschaftlichen Abschluß an die Hand gibt: oder nicht. Sodann aber auch, ob in formaler Beziehung die Methode der Philosophie die adäquate und vollkommene Behandlungsweise des Erkenntnißstoffes ist, und daher auch der theologische Inhalt erst, wenn er in diese Form gebracht ist — falls er

sich wirklich in dieselbe bringen läßt — völlig und eigentlich in die Erkenntniß eingegangen, zur Wissenschaft geworden ist: oder nicht. Da die zweite Seite der Frage von der Art ist, daß ihre Bedeutung für die Selbstständigkeit der Theologie weniger in die Augen fällt, daher auch von jeher sie weniger in's Auge gefaßt worden ist, und überhaupt hier die Entscheidung weniger einfach in's Licht zu stellen ist: so wird die Untersuchung hier noch mehr als bei der ersten in's Specielle einzugehen haben. Mit der ersten aber wird zu beginnen sein, sofern sie für Wesen und Bedeutung beider Wissenschaften doch noch die entscheidendere ist.

Erste Abtheilung.

Materiale Seite.

A) Die theoretische Philosophie.

Es fragt sich also für's Erste, ob die philosophische aus der bloßen menschlichen Vernunft hervorgehende Erkenntniß auf dem Gebiete der höchsten Principien wirklich einen Inhalt zu gewinnen vermag, und wenn dieß der Fall ist, wie weit derselbe geht, ob die Philosophie die höchsten Principien aus sich allein mit Gewißheit, Klarheit, Bestimmtheit und Vollständigkeit zu erkennen vermag. Welchen Inhalt nun das philosophische Denken selbstständig für sich zu gewinnen vermag, das läßt sich am einfachsten und kürzesten dann entscheiden, wenn die ganze philosophische Wissenschaft betrachtet wird als Ein einheitliches System, worin von Einem höchsten Princip aus durch ein sich durchweg gleichbleibendes denkendes Verfahren alles Seiende zu begreifen versucht, Ein principieller Gesichtspunkt consequent und gleichmäßig durchgeführt wird. Bei dieser Betrachtungsweise wird für die Philosophie nur Eine Quelle der Erkenntniß vorausgesetzt, nämlich subjektiv angesehen die Vernunft in ihrer theoretischen, die Dinge rein nur nach ihrem objektiven Wesen ohne Rücksicht auf ihr Verhältniß zum Subjekt anschauenden Richtung, objektiv

forschende Thätigkeit, aber ohne durch sich selbst genügend finden zu können, sondern nur so, daß sie sich dadurch für das, was ihr durch göttliche Thätigkeit gegeben und geoffenbart werden muß, empfänglicher macht. Anderntheils muß sie sein eine die gegebene Wahrheit mit sich selbst vermittelnde, in sich verarbeitende, und dadurch sich derselben noch mehr vergewissernde Thätigkeit; aber so, daß sie, wenn gleich mit dem Forschen auch ein Prüfen sich naturgemäß verbindet, doch nicht sich selbst als fertige Erkenntniß über jene Wahrheit stellt und sie richtet, sondern vielmehr als in sich selbst unzulänglich von derselben lernt und sich ihr unterwirft, und im Entgegenkommen und Sichaufschließen gegen dieselbe sie mit sich übereinstimmend findet. Denn die Wahrheit des Christenthums will sein eine durch sich selbst gewisse, eine wie in sich zusammenstimmende zusammenhängende und geschlossene, so auch jedem Menschen unmittelbar als Wahrheit ihrem Wesen nach sich bezeugende Wahrheit, so daß sie durch philosophisches Denken nicht erst gewiß gemacht, oder auch ganz oder theilweise gegeben, sondern nur bestätigt und angeeignet werden soll. Also vom Standpunkt der Theologie aus ist consequenterweise die Philosophie anzusehen nicht als jene beherrschend, sondern als unter ihr stehend.

Ein solcher Satz aber bedarf bei dem entschiedenen Widerspruch, in welchem er gegen den Begriff, den die Philosophie gewöhnlich von sich selbst hat, gegen die Berechtigung, die sie sich zuschreibt, namentlich gegen die herrschende Geltung der philosophischen Ansprüche auf dem formalen Gebiet steht, einer eingehenderen Begründung. Und zwar dieses sowohl auf philosophischem als auf theologischem Gebiete, indem theils zu zeigen ist, wiefern die Philosophie von ihrem eigenen Standpunkt auf die bezeichnete Stellung zu Theologie gewiesen wird, theils wiefern die h. Schrift, als die normative Urkunde des Christenthums, da, wo sie ihr Verhältniß zur Philosophie entweder thatsächlich kundgibt oder ausdrücklich ausspricht, derselben eine solche Stellung zutheilt. Und dieß soll der Gegenstand der nachfolgenden Abhandlung sein, indem die zwei Fragen untersucht werden, welche

Ansprüche die Philosophie in Hinsicht auf die selbstständige Erkenntniß der höchsten materialen Erkenntnißprincipien und in Hinsicht auf die normative Gültigkeit ihrer Erkenntnißformen machen darf, wenn sie auf ihrem eigenen Standpunkt ihre Leistungsfähigkeit vorurtheilsfrei prüft, und sodann, welche Stellung die h. Schrift der Philosophie anweist an den Stellen, wo sie in thatsächliche, oder auch wirklich ausgesprochene Verbindung mit derselben kommt. Als Resultat hieraus wird sich dann positiv noch näher ergeben, in welcher Weise und in welchen Beziehungen die Philosophie ihre Bedeutung in der Theologie geltend machen und auf dieselbe einwirken darf und soll.

---

stens nach dem Sinne Hegels hier einzureihen, wenn es gleich von ihm selbst in der Encyklopädie nicht geschehen ist), endlich Offenbarung des absoluten Geistes, welche die Kunstphilosophie, Religionsphilosophie, und die philosophirende Betrachtung der Philosophie selbst begreift. Der Unterschied dieser Eintheilung von der oben gegebenen ist hauptsächlich der, daß hier nicht classifici-rende Nebeneinanderstellung stattfindet, sondern das Einzelne als stufenmäßige Fortentwicklung des Allgemeinen gefaßt wird, in welcher es sich zuletzt wieder mit sich selbst zusammenschließt, — daher bildet die Darstellung des absoluten Geistes, namentlich die Religionsphilosophie den Schluß; aber doch ist auch hier das Allgemeine, das in der Logik Enthaltene, das Princip, von welchem alles Uebrige abzuleiten ist. Und so verschieden überhaupt diese Systeme sonst unter einander sind, so kommen sie doch alle darin überein, daß sie das Gebiet der Philosophie als Ein Ganzes betrachten, das unter Ein Princip zu stellen sei, und daß sie, soweit sie nicht dieses Ganze bloß als Natur ansehen, als Hauptunterschied innerhalb desselben den Unterschied zwischen Natur und Geist aufstellen, diese beiden Gebiete aber wieder in einem höchsten Princip ihre Einheit finden lassen. Bei dieser Betrachtungsweise der Philosophie als streng systematischer Wissenschaft ist es nun klar, daß die Frage, ob sie selbstständig einen sichern, bestimmten, klaren, vollständigen Inhalt der Erkenntniß gewinnen kann, sich auf die weniger umfassende zurückführen läßt, ob sie eine solche Erkenntniß vom höchsten Princip und seinen allgemeinen Beziehungen zu allem Seienden erreichen, ob sie eine Metaphysik als Wissenschaft aufstellen kann. Denn von dieser sind alle andern philosophischen Disciplinen bei dieser Betrachtungsweise abhängig und bedingt, und wenn hier keine genügende und sichere Erkenntniß möglich ist, so mögen immerhin die einzelnen Gebiete des Seienden noch von allgemeineren Gesichtspunkten aus betrachtet werden, aber das Fehlen der zusammenfassenden Einheit läßt nicht mehr das Ganze als philosophische Wissenschaft im vollen und strengen Sinne erscheinen. Auch für die Theologie wird bei solcher Betrachtungsweise der Philosophie nur das von entscheidender

Bedeutung sein, ob eine Metaphysik aufgestellt werden kann, welche ihren Gegenstand ohne Offenbarung genügend erkennt, und demnach der Theologie einen von ihr unabhängig gewonnenen und durch unmittelbare Gewißheit sie überflüssig machenden oder wenigstens in zweite Linie stellenden Inhalt darzubieten vermag. Denn was etwa andere der Philosophie angehörende Wissenschaften, hauptsächlich die von dem Wesen und der Thätigkeit des menschlichen Geistes handelnden, zu denen die Theologie ebenfalls, wie zur Metaphysik, in näherer Beziehung steht, ihr von solchem Inhalt selbstständig darreichen könnten, hätte dann, wenn keine Metaphysik als Wissenschaft aufzustellen wäre, viel weniger Werth, weil es nur als Einzelnes, nicht vom höchsten Princip aus, und darum immer unvollkommen erkannt wäre, während die theologische Erkenntniß dieser Gebiete, die auch auf eine Erkenntniß des höchsten Princips sich gründen kann, von diesem Mangel frei wäre.

Wird nun eine Berechtigung der Philosophie, sich in der ausgeführten Weise als System zu geben und darzustellen, vorläufig als möglich eingeräumt, so ist demnach die Frage die, ob der Philosophie, oder der Vernunft, als demjenigen Vermögen und derjenigen Thätigkeit des menschlichen Denkens, welche die letzten Principien aufsucht, auf rein theoretischem Wege selbstständig und abgesehen von einer Offenbarung eine Erkenntniß des höchsten Princips möglich sei. Es gibt nur zwei denkbare Wege ihrer Möglichkeit. Entweder beruht sie darauf, daß *jenes höchste Princip der menschlichen Erkenntniß unmittelbar gegeben ist*, so daß das Denken nur das Geschäft hat, dieses Gegebene sich zu eigen zu machen und sein Wesen zu begreifen. Oder ist diese Erkenntniß eine *mittelbare*, und beruht darauf, daß *das höchste Princip aus seinen Wirkungen*, aus dem durch unmittelbare Anschauung uns gegebenen Einzelnen *erkannt wird*, indem aus den Wirkungen auf die Ursache zurückgeschlossen wird. Daß nun das höchste Princip uns nicht unmittelbar als Gegenstand der Erkenntniß gegeben ist, dafür zeugt ebensowohl das *unmittelbare Bewußtsein des Einzelnen für sich*, als ein Blick auf das *Vorhandensein jener Erkenntniß in der*

betrachtet aber die dieser Vernunft allgemein und auf natürliche Weise ohne besondere Offenbarung gegebenen Erkenntnißgegenstände, sofern sie ihr eben nur als theoretischer rein objektiv gegenübertreten. Diese Betrachtungsweise ist auch, wenn einmal die Philosophie auf vollständige Erkenntniß ihres Gegenstandes Anspruch macht, die allein völlig consequente, sie ist die formal vollkommenste, in ihr ist der ganze Erkenntnißstoff am vollständigsten von dem Denken angeeignet und durchgearbeitet. Am deutlichsten tritt diese Anschauung der philosophischen Erkenntniß als eines einheitlichen aus Einem höchsten Princip mit Nothwendigkeit sich ableitenden Systems schon äußerlich in der Eintheilung der Gesammtheit der philosophischen Wissenschaften hervor. Von dieser Betrachtungsweise aus kann das Ganze der philosophischen Wissenschaft nur eingetheilt werden nach den verschiedenen Gebieten der Erkenntniß, auf welche sie sich erstreckt, nach den verschiedenen Gattungen und Klassen des Einzelnen, welches vom allgemeinen Princip aus begriffen wird, so daß dann noch zu den so entstehenden besondern Wissenschaften als die Spitze und zusammenhaltende Einheit die Wissenschaft vom höchsten Princip selbst in seinem allgemeinen Verhältniß zu allem Seienden kommt. So wird sich ergeben eine Eintheilung in Philosophie der Natur und Philosophie des Geistes; bei diesem letzteren wird wieder unterschieden werden zwischen seinem allgemeinen Wesen (Psychologie), den Gesetzen seiner besondern Thätigkeiten, — des Erkennens (Erkenntnißtheorie und Logik, die insofern, als sie Objekt und Inhalt des Denkens sind, abgesehen von ihrem formalen Gebrauch für dasselbe hier zur Sprache kommen müssen), des Wollens (Ethik), des Gefühls (wenigstens in besondern Beziehungen — Aesthetik und Religionsphilosophie, wenn die Religion auf ein Gefühl zurückgeführt wird) — endlich der geschichtlichen Entwicklung dieser Thätigkeiten in der Wirklichkeit (Philosophie der Geschichte). Ueber allen aber muß stehen die Wissenschaft des allgemeinen Princips, von welchem aus diese einzelnen Gebiete zu begreifen sind, und seiner allgemeinen Beziehungen, welche zu jedem derselben gleichermaßen stattfinden, die Metaphysik. In ähnlicher Weise hat auch

in der Regel die consequente Philosophie, die das Ganze der Erkenntniß umfassen wollte, eingetheilt, nur darin anfangs noch unentwickelt, daß sie zwischen den Bestandtheilen dieses Ganzen nicht gehörig unterschied. Bei den griechischen Naturphilosophen vor Sokrates ist im Wesentlichen nur die Natur Gegenstand; von Sokrates an, der den menschlichen Geist zum Gegenstand genauerer Betrachtung macht, kommt eine auch abgesehen davon noch verschiedene, erst später zu berührende Betrachtungsweise herein; die neuere Philosophie dagegen steht grösstentheils wieder auf dem früheren Standpunkt, nur daß sie bestimmt unterscheidet zwischen Natur und Geist, was die Frucht der sokratischen Entwicklung ist. So stellt Cartesius die denkende und ausgedehnte Substanz auf, die er auf die oberste Substanz als Ursache zurückführt, Spinoza setzt Denken und Ausdehnung als Attribute der einen Substanz, und leitet dann von dieser die Gesetze der Thätigkeit des menschlichen Geistes als einer ethischen ab, Leibnitz, der den Gegensatz von Natur und Geist mehr zu vermitteln sucht, setzt entwickelte und unentwickelte Monaden als ausgehend von einer obersten Monade. So läßt dann wieder Schelling das Absolute als Subjekt-Objekt einerseits objektiv in der Natur, andererseits subjektiv im Geiste sich verwirklichen. Der Unterschied von der früheren Philosophie ist hier der, daß, seit Kant die subjektive Thätigkeit des Ich näher in's Auge gefaßt hatte, und Fichte dieselbe als das erklärende Princip aufgestellt hatte (diese beiden letzteren Philosophen kommen in wesentlichen Beziehungen erst später in Betracht), diese nun auch von den Folgenden in das höchste Princip aufgenommen wurde. Am umfassendsten aber hat Hegel die Eintheilung durchgeführt. Von der Logik, der Wissenschaft der allgemeinen Principien, — weil das Denken in seiner Einheit mit dem Sein als höchstes Princip gefaßt wird, — gehen aus die besondern Wissenschaften der Naturphilosophie und der Philosophie des Geistes, diese ist zunächst Philosophie des subjektiven Geistes (Psychologie im weiteren Sinn), dann des objektiven (Ethik oder Rechtsphilosophie), dann Philosophie der Geschichte als der Entwicklung dieses Geistes in seiner Thätigkeit (diese ist wohl wenig-

in Hinsicht auf das höchste Princip hat das menschliche Erkennen nicht nur keinen unmittelbaren Einblick in den Mittelpunkt seines Wesens in seine ganze Tiefe und Fülle als etwas natürlich Gegebenes, sondern auch keine unmittelbare Gewißheit, kein objektives Bewußtsein von der wirklichen Existenz dieses Princips, auch nur in der abstraktesten Weise eben als höchsten Princips ohne weiteren Inhalt, wie es das Ich von seiner eigenen Existenz hat. Und eben so wenig kann gesagt werden, daß besondere Thätigkeiten dieses Princips oder Beschaffenheiten und Verhältnisse desselben zu Anderem als ihm eigenthümlich und sich dadurch von allem Andern unterscheidend, und als sein Wesen mit constituirend mit unmittelbarer Gewißheit für jedes Bewußtsein von Natur schon auftreten würden, und sich aus ihnen also sein Wesen erkennen ließe, in der Art, wie das Ich seine Thätigkeiten und Beschaffenheiten mit unmittelbarer Gewißheit als die seinen weiß, und in ihnen sein eigenes Wesen erkennt.

So wird also das höchste Princip nicht in sich selbst unmittelbar, weder in seinem Wesen als Ganzem, noch in seinen besondern Thätigkeiten, Beschaffenheiten und Verhältnissen mit natürlicher Nothwendigkeit von Allen erkannt, es läßt sich kein unmittelbares gegenständliches Gottesbewußtsein als in der menschlichen Natur ursprünglich schon gegeben nachweisen. Denn wäre ein solches vorhanden, so müßte es sich seiner Natur nach nothwendig in jedem menschlichen Bewußtsein unmittelbar aufzeigen lassen und sich selbst kundgeben. Und so ist nur noch der Weg zur Begründung einer rein aus der theoretischen Vernunft hervorgehenden Gotteserkenntniß möglich, daß das höchste Princip mittelbar erkannt werde aus seinen Wirkungen, aus dem, was nicht es selbst, aber von ihm gesetzt und hervorgebracht ist. Es bleibt nur übrig, daß die Erkenntniß des höchsten Princips vorhanden sei als vermittelt durch die Erkenntniß des Einzelnen in der Welt, daß sie gefunden werde durch Rückschluß von diesem auf jenes: es handelt sich darum, das Dasein und Wesen jenes Princips von der Erkenntniß der Einzeldinge aus zu beweisen. Diesen Weg der mittelbaren Erkenntniß des höchsten Princips hat auch in der Regel

die Philosophie eingeschlagen, wenn schon der Gang äußerlich und formal häufig nicht der von unten nach oben, sondern der entgegengesetzte von oben nach unten war. Am meisten aber werden wir auf diesem Punkte an Kant erinnert und auf seine Behandlung der Frage in der transscendentalen Dialektik hingewiesen, wenn wir absehen von der Kritik der rationalen Psychologie, in welcher es sich nicht um das höchste Princip, sondern noch um ein Einzelnes innerhalb der Welt handelt. Die Untersuchung mag sich daher hier zunächst an die von Kant anschließen, weil Kant die eigentliche Frage, um die es sich handelt, am klarsten und schärfsten gestellt hat. Er bespricht nämlich zunächst in der Behandlung der Kosmologie die negative Voraussetzung für den Beweis eines höchsten Princips aus dem Einzelnen in der Welt, die Frage, ob das Denken durch die Erkenntniß des Einzelnen in der Welt überhaupt genöthigt sei, diese Erkenntniß irgendwo negativ abzuschließen, eine absolute Gränze der einzelnen Erkenntnißgegenstände zu setzen, über welche hinaus keine solchen mehr anzunehmen seien. Sodann wird in der Kritik der rationalen Theologie die positive Frage beantwortet, ob das Denken über die einzelnen Erkenntnißgegenstände, die ihm in der Erfahrung gegeben sind, positiv hinauszugehen genöthigt sei, indem es ein Princip annehmen müsse, welches sie alle bedingend und begründend ihnen einen positiven Abschluß gebe.

Kant gibt für diese Fragen die Lösung, daß er einerseits läugnet, daß für das Denken von der Erkenntniß der Einzeldinge aus eine Nöthigung vorliege, eine negative Gränze und ein positiv abschließendes und begründendes Princip für dieselben anzunehmen, andererseits aber nicht nur die Möglichkeit, eine solche Gränze und ein solches Princip zu denken, zugibt, sondern auch ein subjektives Bedürfniß der Vernunft, Beides zu setzen, annimmt. (Jene Möglichkeit spricht er in der Kosmologie dadurch aus, daß er die beiden einander entgegengesetzten Weltanschauungen doch als gleichberechtigt nebeneinanderstellt, in der Theologie dadurch, daß er die Idee Gottes noch als regulatives Princip für die Vernunft statuirt, also die Denkbarkeit derselben in einem Zusammenhang

Menschheit überhaupt. Das Bewußtsein jedes Einzelnen weist das höchste Princip nicht als Gegenstand auf, der sich mit unmittelbarer Gewißheit als für dasselbe existirend ihm aufdrängt, wie die Außenwelt in der sinnlichen Anschauung, oder auch nur wie die Existenz des eigenen Ich im Selbstbewußtsein. Es handelt sich hier um ein unmittelbar gegenständliches Bewußtsein, worin das Objekt vom Subjekt unterschieden, als unabhängig von seinem Erkennen existirend und als eine bestimmte Beschaffenheit habend erkannt wird, nicht um ein Gefühl oder einen Trieb für den Willen; denn nur aus einer als gegenstän lich gegebenen Anschauung vermag das Denken einen bestimmten Begriff zu bilden, nur eine solche kann Grundlage einer genügenden und klaren Erkenntniß werden. Was aber das Vorhandensein eines solchen Bewußtseins in der Menschheit überhaupt betrifft, so ist aus dem allgemeinen Vorhandensein der Idee eines solchen Princips noch nicht auf das unmittelbare Gegebensein des Princips für das Bewußtsein zu schließen: weil die concreten Fassungen dieser Idee so unter sich verschieden und zum Theil widersprechend sind, daß sie bei einem allgemeinen unmittelbar sich aufdrängenden Bewußtsein des Princips nicht in dieser Weise zu denken wären, und weil überhaupt das allgemeine Vorhandensein dieser Idee, wie sich unten zeigen wird, noch auf andere Weise sich erklären läßt. Eine unmittelbare klare und gewisse innere Anschauung des höchsten Princips als eines wirklich existirenden und in bestimmter Weise existirenden Objekts, wie wir von der Sinnenwelt äußere Anschauungen, und im Zusammenhang damit auch von in ihr wirkenden geistigen Potenzen innere Anschauungen haben, zeigt sich als eine allgemein gegebene, natürliche und nothwendige weder im Bewußtsein des Einzelnen, noch in dem der ganzen Menschheit. Es gibt kein natürlich gegebenes, unmittelbares objektives Gottesbewußtsein, daher auch keine Gotteserkenntniß, die sich auf ein solches gründen ließe. Man könnte zwar einwenden, auch das Selbstbewußtsein, das Bewußtsein des eigenen Ich, sei seinem allgemeinen Wesen nach an sich kein bestimmtes und klares, könne kaum als ein gegenständliches bezeichnet werden, da jeder Gegenstand als

solcher doch eine gewisse Bestimmtheit haben müsse, und doch gebe es eine wirkliche und gewisse, auf dieses Selbstbewußtsein gegründete Erkenntniß des menschlichen Geistes von sich selbst. So könnte es auch ein Gottesbewußtsein geben, das kein gegenständliches wäre, und doch eine natürliche Gotteserkenntniß auf rein theoretischem Wege möglich machte. Aber einmal ist das Selbstbewußtsein schon im Allgemeinen, abgesehen von seinen besondern Modificationen, insofern immer schon ein gegenständliches, als es stets mit unmittelbarer Gewißheit das in sich enthält, daß ein mit ihm dem Wissenden identisches und von allem Andern unterschiedenes Wesen wirklich existire. Und wenn diese objektiven Bestimmungen des Ich, welche im Selbstbewußtsein stets sich gleichbleibend als das allgemeine Wesen des Ich constituirend erscheinen, auch für sich noch ganz abstrakt sind, und noch keine wirkliche Erkenntniß vom Wesen des Ich geben können, sondern hierin zunächst nur die Gewißheit seines Daseins liegt, so bleibt das Selbstbewußtsein in Wirklichkeit auch nicht in dieser abstrakten Form, sondern hat stets einen concreten Inhalt. Das Ich objektivirt sich entweder in seiner eigenen Thätigkeit, die stets eine concrete bestimmte ist, oder betrachtet sich, wenn als ruhendes Sein, zugleich mit dem Inhalt, den es durch seine Thätigkeit in sich aufgenommen und sich angeeignet hat, und der auch immer concrete Bestimmtheit an sich trägt. Und diese Thätigkeit und dieser Inhalt sind nichts für das eigene Wesen des Ich Zufälliges und Gleichgültiges, die Thätigkeit ist nicht nur eine zufällige Kundgebung des Ich, sondern gehört zur Verwirklichung und Entwickelung seines eigenen Wesens, ebenso constituirt der vom Ich aufgenommene Inhalt von da an in gewissem Grade sein eigenes Wesen mit. Darum kann auch wohl aus der Thätigkeit des Ich und aus dem von ihm angeeigneten Inhalt sein eigentliches Wesen wenigstens annähernd und theilweise erkannt, vom Wechselnden auf das Sichgleichbleibende, von den Aeußerungen auf das Innere zurückgeschlossen werden, und so ist doch noch eine Erkenntniß des Ich von sich selbst möglich, wenn es auch sein eigenes innerstes Wesen nicht unmittelbar und völlig zu durchschauen vermag. Aber

vorhanden, irgendwo mit dem Setzen solcher Verhältnisse der Wechselwirkung aufzuhören, oder irgendwo eine Schranke und Gränze zu denken, an der das Einzelne bloß als bestimmt und nicht auch als bestimmend, bloß als beschränkt und bedingt und nicht auch als beschränkend und bedingend sich verhielte. Das Denken ist nirgends genöthigt, eine Gränze anzunehmen, jenseits welcher dem Einzelnen oder der Gesammtheit des Einzelnen nicht mehr ein Anderes gegenüberstände, mit welchem es, als nicht bloß bestimmt, sondern auch bestimmend, in Wechselwirkung sich befindet, das also auch wieder ein ihm gleichartiges Endliches ist. So ist schon das gegenseitig bedingende und beschränkende Verhältniß, das überall für die Einzeldinge in der äußern Anschauung und der Vorstellung durch die Formen des Raumes und der Zeit gesetzt ist, von der Art, daß von der Anschauung des Einzelnen aus nicht mit Nothwendigkeit auf eine absolute Gränze von Raum und Zeit zu schließen ist. Und eben so wenig kann, wenn jedes Einzelne für sich immer nach der äußeren Anschauung als ein Außereinander sich darstellt, auf eine solche Gränze nothwendig geschlossen werden, mit welcher dieses Außereinander durch Theilung aufhören, und so ein gegenseitiges Beschränken und Bedingen innerhalb jedes Einzelnen nicht mehr stattfinden würde. Vielmehr sind Raum und Zeit denkbar als unendlich, Theilung wie Zusammensetzung als in's Unendliche fortgehend. So ist aber auch das im Denken gesetzte Verhältniß der inneren gegenseitigen Abhängigkeit und Bestimmtheit, Bedingtheit und Beschränkung als in's Unendliche fortgehend denkbar; von der Erfahrung in der Welt aus, in welcher Alles als relativ, endlich und bedingt erscheint, ist keine Nöthigung vorhanden, irgend einmal anzunehmen, daß irgendwo die innere Bedingtheit und Beschränkung aufhöre, oder daß etwas innerlich Bedingtes und Beschränktes nicht wieder durch ein anderes Bedingtes und Beschränktes bedingt und beschränkt sei*).

---

*) Kant greift bei diesem Verhältniß der inneren Abhängigkeit schon innerhalb der Kosmologie über in die Theologie, indem er die Gränze der Bedingtheit und Beschränkung, um die es sich handelt, nicht bloß negativ, sondern sogleich positiv als absolut unbedingtes Princip, als absolut freie,

Eben so wenig kann nun in positiver Weise vom einzelnen Endlichen aus, das dem Erkennen gegeben ist, auch wenn dasselbe in seinem allgemeinen Wesen und in seiner empirischen Gesammtheit betrachtet wird, das Sein und die Beschaffenheit eines höchsten Princips bewiesen werden. Es kann nicht aus der allgemeinen negativen Beschaffenheit alles Seienden in der Welt und dem allgemeinen negativen Verhältniß alles Einzelnen zu einander, der Endlichkeit und Abhängigkeit, der gegenseitigen Beschränkung und Bedingtheit, welche Allem in der Welt, auch der menschlichen Freiheit, wenigstens als eine theilweise zukommt, auf das Vorhandensein eines höchsten Princips geschlossen werden. Denn jene Endlichkeit und Abhängigkeit unterscheidet ja gerade das einzelne Seiende von dem Princip, eben sofern dieses Princip ist, dasselbe hat als höchstes Princip eine ganz entgegengesetzte Beschaffenheit, ist unendlich und unbeschränkt, absolut, unbedingt und frei, faßt damit auch positiv alle Realität und Kraft in sich und ist so ein an sich nothwendiges, unbedingt zu denkendes, muß darum auch in einem Verhältniß zur Welt stehen, in welchem die Beschränkung und Bedingtheit wenigstens als nothwendige, nicht wie sonst durchgängig in der Welt eine gegenseitige, sondern nur eine einseitige, nur der Welt, nicht dem Princip zukommende ist. Es kann also nicht von jenen Prämissen aus auf ein solches Princip mit Nothwendigkeit geschlossen werden, d. h. der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes hat keine Beweiskraft. Es kann aber auch aus derjenigen positiven Beschaffenheit der Einzeldinge, welche das Niedrigere mit dem Höheren, das Gebiet der Natur mit dem des Geistes verbindet, und allem Seienden mehr oder weniger eine höhere, positive, reale Bedeutung gibt, aus der überall sich offenbarenden Zweckmäßigkeit, obwohl sie uns in der Welt das Wirken

---

von keiner Ursache ihrerseits bedingte Causalität, oder, was dasselbe ist nur subjektiv gewendet, als absolut Nothwendiges, in keiner Weise mehr Zufälliges, d. h. ein Solches, dessen Denken von keinem andern Denken mehr abhängig, sondern durch sich selbst gesetzt ist, bestimmt. Hier sind eigentlich schon die wesentlichen Momente des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes gegeben, nur daß mit der Unbedingtheit des höchsten Princips nicht zugleich auch schon die Unbeschränktheit (Inbegriff aller Realität) ausgesprochen ist.

mit den Einzeldingen voraussetzt — auf das noch weiter hinzukommende subjektive Bedürfniß der Vernunft weist er schon in der Kosmologie hin, indem er bemerkt, daß die Vernunft zur Annahme einer Gränze sich getrieben fühle; mit noch entschiedenerer Hervorhebung in der Theologie, sofern hier die Idee Gottes als nothwendiges regulatives Princip für die Vernunft erscheint). Und diese Lösung muß noch immer im Wesentlichen, wenn auch die Beweisführung dafür noch etwas mangelhaft ist, als die richtige bezeichnet werden, und es wird sich später zeigen lassen, daß auch die weitere Entwicklung der Philosophie dieselbe nicht widerlegt hat.

Warum die Frage nicht anders, als es bei Kant geschieht, richtig gelöst werden kann, das wird klar, wenn wir die Beschaffenheit des höchsten Princips, in welches dasselbe zu den Einzeldingen — bei einem von diesen ausgehenden Beweis für seine Existenz — gesetzt werden muß, näher in's Auge fassen. Die Beschaffenheit desselben ist eine von allem Abgeleiteten insofern durchaus verschiedene, als es, um letztes Princip zu sein, nicht, wie alles Andere, wieder durch Anderes beschränkt und bedingt sein darf, sondern absolut unbeschränkt und unbedingt sein muß — wenigstens frei von aller nothwendig in seinem Wesen gegründeten Beschränkung und Bedingtheit durch Anderes; vielmehr so, daß alle solche Beschränkung und Bedingtheit, die ihm etwa zukommt, nur von ihm selbst frei gesetzt ist, und darum von ihm auch immer wieder aufgehoben werden kann. Darum muß auch das Verhältniß, in welchem das höchste Princip zum Abgeleiteten steht, ein durchaus verschiedenes sein von jedem Verhältniß, das sonst zwischen Einzeldingen vom Denken gesetzt wird. Denn hier ist immer nicht nur eines das bedingende und beschränkende, sondern beide bedingen und beschränken einander gegenseitig: dagegen muß das Verhältniß des höchsten Princips zum Abgeleiteten nothwendig das sein, daß es nur selbst beschränkt und bedingt, nicht aber seinerseits wieder beschränkt und bedingt wird, außer sofern es etwa Beschränkung und Bedingtheit für sich selbst frei setzt, die es eben so frei wieder aufheben

kann. Denn sobald das höchste Princip anders gedacht wird, so hat das Denken keinen Grund mehr, es eben als das absolut höchste und letzte anzunehmen, sondern behält stets die Möglichkeit vor sich und den Trieb in sich, wieder über dasselbe hinauszugehen und ein noch Höheres zu suchen. Es wäre durchaus willkührlich, bei irgend einem noch endlichen, noch nicht vollkommen absoluten Princip die absolute Gränze für das Denken setzen und bestimmen zu wollen, daß es nicht mehr weiter hinaufgehen dürfe. Daraus ergibt sich aber nun mit Nothwendigkeit, daß von der Erkenntniß der Einzeldinge aus niemals auf die Existenz und Beschaffenheit eines höchsten Princips sicher geschlossen werden kann. Denn für den Schlußsatz, welcher die Existenz und Beschaffenheit dieses höchsten Princips oder sein Verhältniß zu dem von ihm Abgeleiteten als nothwendig aussprechen soll, müssen hier die Prämissen in der Beschaffenheit des Abgeleiteten und dem gegenseitigen Verhältniß desselben, — sei es auch die ganz allgemeine, allem Abgeleiteten zukommende Beschaffenheit und das ganz allgemeine, überall zwischen demselben gesetzte Verhältniß, und nicht irgend etwas Besonderes —, gesucht werden. Solche Prämissen aber, welche in der Beschaffenheit und dem gegenseitigen Verhältniß des Abgeleiteten begründet sind, können nie das enthalten, was der auf das Sein und Wesen des Princips zielende Schlußsatz aus ihnen herausnehmen will, weil das höchste Princip eben als solches von jedem einzelnen Abgeleiteten seinem allgemeinen Wesen nach, und so auch von allem Abgeleiteten zusammen nothwendig grundverschieden sein muß. Es kann also das Denken von den Prämissen zur Folgerung nur durch einen Sprung kommen, nur dadurch, daß es aus den Prämissen etwas ganz Anderes herausnimmt, als darin gegeben ist, was doch den Wesen des Schlusses widerspricht. Daher ist nun schon das Negative nicht zu beweisen, daß die Einzeldinge zusammen ein begränztes Ganzes, eine begränzte Welt ausmachen, weil in der Erfahrung jedes Einzelne, wo es durch ein Anderes beschränkt und bedingt wird, auch dieses wieder seinerseits beschränkt und bedingt, jedes Einzelne immer im Verhältniß der Wechselwirkung zum Andern steht. Denn es ist ebendeßhalb auch keine Nöthigung

von höherem geistigem intelligentem Wesen durch die Analogie mit dem Wirken unseres geistigen Wesens erkennen läßt, doch nicht die Existenz eines absoluten zwecksetzenden und intelligenten Wesens als nothwendig gefolgert werden. Einmal würde, wie Kant richtig bemerkt, die Zweckmäßigkeit in der Welt nur auf einen Weltbaumeister, noch nicht auf einen Weltschöpfer mit Nothwendigkeit führen, das intelligente Wesen, dessen Dasein bewiesen wäre, wäre also noch nicht erwiesen als absolut, weil nur als formbestimmend, nicht als Alles setzend. Sodann ist auch keine absolute Vollkommenheit desselben im Vermögen der Formbestimmung selbst zu erweisen, sofern alle in der Welt verwirklichte Weisheit, so groß sie auch gedacht werden mag, doch keine absolut unendliche ist, sondern begränzt, wie die Welt selbst, daher auch nicht auf eine absolut vollkommene Intelligenz als ihre Quelle mit Nothwendigkeit zurückschließen läßt*). Endlich aber ist neben dem Zweckmäßigen auch so vieles Zweckwidrige in der Welt, daß, wenn die Welt bloß für sich betrachtet wird, und nicht anderswoher ein höchstes zwecksetzendes Princip gegeben ist, das Denken nicht nothwendig in Allem Einen einheitlichen Plan und Einen Zweck erkennen muß, und so mit Sicherheit auf Einen Urheber geführt wird, sondern eben so wohl und noch leichter mehrere verschiedenartige Zwecke und Plane, und darum auch mehrere einander theilweise entgegenwirkende Intelligenzen gefunden werden können. So gibt es auch keinen zwingenden teleologischen Beweis für das Dasein Gottes. Vom moralischen Beweise kann erst bei einer andern Betrachtungsweise der Philosophie, als der hier besprochenen, die Rede sein. Was aber den ontologischen Beweis betrifft, in welchem nicht, wie in den vorher genannten, vom Sein des Endlichen auf das Sein des Absoluten, sondern vom Gedachtwerden des höchsten Princips auf seine wirkliche Existenz geschlossen wird, weil der Begriff des Allerrealsten, Vollkommensten als solcher nicht wie andere Begriffe der Wirklichkeit an sich als ge-

*) Es handelt sich hier natürlich nur um die in dem Endlichen selbst verwirklichte Weisheit, nicht um die für das Endliche als über ihm stehend geoffenbarte Weisheit.

dachter noch entbehre, sondern vielmehr die Existenz als auch zur Realität gehörig einschließe: so kann hier noch einfacher gezeigt werden, daß dabei vom Denken ein Sprung verlangt wird, nur ist es hier nicht der Sprung vom Endlichen zum Unendlichen, sondern der Sprung vom Denken zum Sein. Denn daß von dem allgemein geltenden Gesetz, daß das Denken die Existenz des Gedachten noch nicht mit sich bringt, beim höchsten Gegenstand des Denkens eine Ausnahme zu statuiren sei, ist nur Schein. Die wirkliche Existenz kann auch dann, wenn sie im Begriffe des allerrealsten Wesens ausdrücklich als auch eine Realität gesetzt wird (welche Gleichstellung mit den übrigen Merkmalen des Begriffs übrigens unrichtig ist), in diesem Begriffe nur vorkommen als ein Gedachtes, nicht aber als ein außerhalb des Denkens Vorhandenes. Das Denken kann, wenn es ihm auch gelingt, durch die bloß formale Thätigkeit des Abstrahirens von den Beschränkungen und Besonderheiten über das Endliche hinaus zu einem ganz allgemeinen Begriff eines Absoluten zu kommen, doch dieses Absolute nicht als ein Wirkliches erkennen, weil seine wirkliche Existenz von der formalen Thätigkeit des Denkens durchaus unabhängig ist, und nicht durch sie gesetzt werden kann. Sind die vorher besprochenen Beweise keine Beweise, weil sie bloß die Möglichkeit und Denkbarkeit, nicht die Wirklichkeit und Nothwendigkeit eines höchsten Princips darzuthun vermögen, so kann es dem ontologischen noch viel weniger gelingen, aus der Möglichkeit und Denkbarkeit geradezu die Wirklichkeit zu erschließen. Wird aber aus dem Begriff Gottes auf das Dasein Gottes so geschlossen, daß gesagt wird, der Mensch könne diesen Begriff, der über sein eigenes Wesen hinausführt, nicht haben als rein aus sich selbst producirten, sondern nur wenn ein solches Wesen existire und dem Menschen die Erkenntniß von sich gegeben habe, so ist damit der Beweis nicht mehr der ontologische, wo vom Denken als Subjektivem unmittelbar auf das objektive Sein zurückgeschlossen wird. Vielmehr ist hier das Denken in's Auge gefaßt, sofern es selbst ein objektives Sein ist, und dann causal auf ein anderes höchstes objektives Sein zurückgeführt. Ein Beweis aber für die Existenz eines höchsten Wesens vom Endlichen aus kann auch

hierin nicht gefunden werden. Denn versteht man unter dem ursprünglichen Vorhandensein der Idee Gottes im Menschen nur das, daß im Allgemeinen ein höchstes Princip formal denkbar ist und darum auch gedacht wird, so ist diese formale Denkbarkeit aus dem allgemeinen Wesen des Denkens zu erklären, und macht nicht den Schluß auf eine besondere Erkenntnißmittheilung, die dem Menschen von einem wirklich existirenden höchsten Wesen ursprünglich gegeben sein müßte, nöthig. Denkt man aber bei dem ursprünglichen Vorhandensein der Idee Gottes mit daran, daß ein höchstes Wesen gedacht wird, und in concreter bestimmter Weise gedacht wird, weil ein innerer Trieb und ein Interesse darauf hinführt; und schließt daraus, daß ein höchstes Wesen existiren müsse, welches diesen Trieb wirke: so fragt es sich, ob dieser Trieb und dieses Interesse nicht anderswo zu suchen ist, als in einer theoretischen Nöthigung zum Setzen eines Absoluten von der Erkenntniß der Welt aus, welche wir bisher nirgends haben finden können; ob wir also nicht hiemit auf ein ganz anderes Gebiet geführt werden, als das der rein theoretischen Vernunft: und es wird dieß später als wirklich sich ergeben. Wir müssen also der Kant'schen Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, wenn wir die Sache zunächst ganz objektiv und an sich, ohne Rücksicht auf andere Beurtheilungen betrachten, Recht geben: dieses Resultat bleibt aber auch bestehen, wenn wir die weitere Entwicklung der Philosophie in's Auge fassen, welche den Anspruch macht, den Kant'schen Standpunkt überwunden zu haben *). Dieß folgt mit Nothwendigkeit

---

*) Anm. über Kants Beurtheilung der rationalen Psychologie. Daß diese mit der Kosmologie und Theologie in der Dialektik zusammengestellt wird, ist schon formal eine Vermischung von Ungleichartigem, sofern es sich in ihr nicht, wie in jenen Wissenschaften, um das höchste Princip des zu Erkennenden, oder um die negative Voraussetzung eines solchen Princips, sondern um ein Einzelnes handelt. (Als Objekt der Erkenntniß ist die Seele nur ein Einzelnes, bloß als Subjekt derselben hat sie für das Denken eine höhere Bedeutung.) Aber auch material ist die Beweisführung mit ihrem Resultat nicht gleichermaßen richtig, wie die sonstige Untersuchung der Dialektik. Denn, wie oben schon gezeigt wurde, die Existenz des Subjekts ist etwas mit unmittelbarer Gewißheit dem Bewußtsein Gegebenes, wie es die Existenz Gottes nicht ist. Und wenn auch das Bewußtsein über die Beschaffenheit des bleibenden inneren Wesens der Seele unmittelbar nichts Concretes aussagt,

schon daraus, daß dieselbe, so weit sie sich mit dieser Frage beschäftigt, zwar einen andern Weg der Darstellung als Kant, einschlägt, nämlich nicht den Weg von unten nach oben, vom Abgeleiteten zum Princip, sondern den entgegengesetzten von oben nach unten, vom Princip zum Abgeleiteten: aber doch in Wahrheit ganz dieselbe Quelle und denselben Ausgangspunkt der Erkenntniß hat. Denn auch der spekulativen Philosophie nach Kant ist das höchste Princip als solches nicht an sich schon gewiß, sondern es soll erst durch die Erklärung und Ableitung des Einzelnen aus demselben als Princip gewiß gemacht werden Diese Ableitung dient ihm nicht etwa bloß zu weiterer Bestätigung, sondern es ist von ihr seine Statuirung als Princip in Wirklichkeit abhängig: und so wird auch in diesen Systemen das Princip erst aus dem Abgeleiteten erkannt

---

sondern nur ihre Verschiedenheit vom Leibe und von den Außendingen, die in anderer Weise in die Erkenntniß fallen, die theils nicht innerlich, sondern äußerlich, theils nicht als mit dem Denkenden identisch angeschaut werden, ausspricht: so ist doch dadurch eine bestimmtere Erkenntniß der Beschaffenheit der Seele möglich, daß sie ihre Thätigkeiten sich selbst gegenständlich machen kann. Denn in ihrem Erkennen, Wollen, Fühlen erkennt sie sich als selbstbewußt und selbstbestimmend, und so als höher denn der Leib und das Körperliche, und erkennt auch den Inhalt, den sie durch selbstbewußte und selbstbestimmende Thätigkeit in ihr Wesen aufgenommen hat, aus dem Inhalt ihrer Thätigkeit. Freilich liegt darin, daß ihr unmittelbares Bewußtsein von ihrem ganzen Wesen nur unbestimmt ist, und sie die bestimmte Erkenntniß ihrer Beschaffenheit nur aus der Reflexion auf ihre Thätigkeit hat, eine Unvollkommenheit ihrer Erkenntniß von sich. Denn die Thätigkeit ist immer nur etwas Einzelnes gegenüber dem ganzen Wesen, eine unvollkommene, unvollständige, auch von außen bedingte Aeußerung desselben, und von diesen einzelnen Aeußerungen aus läßt sich das ganze Wesen nicht mit Sicherheit vollständig erschließen, weil, wenn auch mehrere solche Aeußerungen zusammengenommen werden, es doch nie ganz gewiß ist, ob es sich in denselben auch nur nach einer Seite vollständig explicirt hat. Daher Ungewißheit des Ich über die Gränze seiner Kraft und Fähigkeit, z. B. über die Unsterblichkeit, darüber, wie weit die Handlungen frei seien, über die ganze Eigenthümlichkeit der eigenen Natur und Gesinnung. Insofern findet auch hier, wenn es sich gleich nicht vom höchsten Princip handelt, das Bedürfniß einer Offenbarung statt — und ist der Kritik Kants theilweise Recht zu geben, aber nur theilweise, weil doch schon auf rein theoretischem Wege wirkliche, gewisse, wenn auch unvollkommene Erkenntniß der Seele ohne Offenbarung möglich ist.

und gefunden. Als Existirendes überhaupt wird wohl das Princip schon abgesehen von jener Ableitung des Einzelnen aus demselben angenommen, und für sich als gewiß gesetzt, wie z. B. das Ich bei Fichte; aber damit ist es noch nicht als höchstes Princip gesetzt: daß es dieses sei, muß erst aus der Möglichkeit jener Ableitung erkannt werden. Auch auf diesem Wege der Darstellung daher, welchen die neuere spekulative Philosophie geht, kann die Frage nach dem Verhältniß des höchsten Princips zu dem Abgeleiteten nicht anders gelöst werden, als auf dem Wege Kants. Die neuere Philosophie, soweit sie wirklich das höchste Princip in seinem Verhältniß zum Abgeleiteten zu ihrem Hauptgegenstande macht, geht davon aus, ein solches Princip zu setzen, und sucht dann von demselben aus das Einzelne zu begreifen, und so das Princip als solches zu rechtfertigen. Aber wenn das Princip hiebei wirklich als absolut höchstes gedacht wird, das von keinem Andern irgendwie wieder bedingt ist, das also auch nicht von dem, was durch dasselbe selbst gesetzt ist, in der Weise bedingt sein kann, daß das Gesetzte für das Princip nothwendig wäre, sondern das Alles völlig frei aus sich hervorgebracht hat: so ist, gesetzt daß von einem solchen Princip aus das Einzelne begriffen wird, dadurch zwar die Denkbarkeit des Princips bewiesen, aber nicht die Nothwendigkeit. Denn ist für das Princip das Abgeleitete nicht nothwendig, nicht mit Nothwendigkeit aus dessen Wesen hervorgegangen, so kann auch vom Abgeleiteten aus nicht mit Nothwendigkeit auf die Existenz und Beschaffenheit des Princips zurückgeschlossen werden. Konnte nur und mußte nicht vom Princip aus das Einzelne gesetzt werden, so muß auch nicht dem Einzelnen gerade dieses Princip zu Grunde liegen. Ist der Zusammenhang zwischen dem Princip und dem Abgeleiteten ein nothwendiger, so muß er es nach der einen wie nach der andern Seite sein, jedes von Beiden muß für das andere nothwendig sein. Wird daher nun im Gegentheil das Einzelne aus dem Wesen des Princips mit Nothwendigkeit abgeleitet, wie bei Fichte, Schelling, Hegel, so ist, abgesehen von der Frage, ob diese Ableitung richtig ist, und nicht vielmehr das Concrete willkührlich in das Abstracte hineingetragen wird,

jedenfalls dann das Abgeleitete für das Princip selbst nothwendig, dieses durch jenes bedingt, es ist also dieses nicht mehr absolut höchstes Princip, sondern auch etwas, über das nach irgend einer Seite wieder hinausgegangen werden kann. Und so ist in diesem Fall die Philosophie über den Kreis des Endlichen und Bedingten noch nicht hinausgekommen, und die ganze Aufgabe, von diesem aus nun ein wirklich absolutes Princip zu finden, liegt noch ungelöst vor. (So wird auch in der Hegel'schen Antikritik gegen die Kant'sche Kritik der Beweise für das Dasein Gottes zwar zu zeigen versucht, daß ein nach beiden Seiten nothwendiger Zusammenhang zwischen dem Princip und dem Einzelnen stattfinde, aber ebendamit ist das Princip selbst nicht mehr absolutes Princip, und daß ein solches vom Einzelnen Abgeleiteten aus zu finden sei, dafür ist kein Beweis gegeben.)

Es hat sich demnach ergeben, daß das philosophische Denken von der Erkenntniß des einzelnen Endlichen aus, die ihm gegeben ist, auf keine Weise, so lange es sich rein theoretisch verhält, einen objektiv nothwendigen Grund hat, ein höchstes absolutes Princip zu setzen. Auf der andern Seite kann nun auch nicht geläugnet werden, daß das Setzen eines solchen Princips von der Erkenntniß des Endlichen aus möglich ist, daß dasselbe denkbar ist. Denn die Beschaffenheit des Seins als endlichen und abhängigen, das Verhältniß der Beschränkung und Bedingtheit als ein gegenseitiges ist nicht a priori für alles Sein nothwendig, sondern nur in der Erfahrung von den Dingen in der Welt immer so gegeben; an sich aber ist wohl auch denkbar ein unendliches und unabhängiges Sein, und ein gegenseitiges Verhältniß, in welchem nur das eine Glied beschränkt und bedingt, das andere aber bloß beschränkend und bedingend ist, und nur insofern etwa sich passiv verhält, als es sich selbst passiv macht, nicht der Nothwendigkeit seiner Natur nach. Und dazu kommt noch weiter, daß das Denken ein subjektives Bedürfniß hat, jenes höchste Princip anzunehmen, weil es sonst nicht zur Ruhe und zum Ziel kommt. Nur ist das immer noch kein Beweis und keine Nöthigung für das Setzen eines höchsten Princips. Das subjektive Bedürfniß des

Denkens nach einer Einheit kann, sofern es nur das formale ist, einen Zusammenschluß für die ganze Erkenntniß zu haben, und darin auszuruhen, darüber nicht mehr hinausgehen zu müssen, keineswegs dieselbe objektiv zu setzen berechtigen. Eine solche Berechtigung wäre nur vorhanden, wenn die höchste Einheit nicht nur durch ein formales Bedürfniß des Denkens gefordert, sondern wenn unabhängig von diesem Bedürfniß eine unmittelbare innere thatsächliche Erweisung und Bezeugung eines absolut höchsten Gegenstandes und Grundes aller Erkenntniß vorhanden wäre, die unmittelbar durch sich selbst den Anspruch machte, daß das Erkennen sie annähme, ein unmittelbares, unwiderlegliches Wahrheitsgefühl, Gefühl einer absoluten Wahrheit. Daß aber ein solches als objektives, gegenständliches Bewußtsein, zu welchem die Vernunft sich rein theoretisch verhielte, nicht gegeben ist, wurde oben schon nachgewiesen. Es könnte ein solches nur als ein zugleich unmittelbar auf den Willen und das praktische Wesen des Menschen Einwirkendes gedacht werden, und darum kann die Frage nach seinem Vorhandensein nur auf einem andern Gebiete, als auf dem der rein theoretischen Philosophie, untersucht werden. Nach allem Bisherigen kann also die Metaphysik keine eigentliche Erkenntniß ihres höchsten und wichtigsten Gegenstandes geben, indem vor Allem die Gewißheit desselben fehlt, er nur problematisch bleibt, und nur ein Suchen und Trieb nach Feststellung des Problematischen vom theoretischen Standpunkt aus vorhanden ist. Dazu kommt dann, daß auch das problematisch Gedachte noch ziemlich allgemein und unbestimmt bliebe, denn das höchste Princip könnte in seiner etwaigen problematischen Beschaffenheit von der Erkenntniß des Endlichen aus nur durch das Verhältniß bestimmt werden, welches es ganz im Allgemeinen eben als höchstes Princip zum Endlichen hätte. Einerseits also, sofern es als mögliches causales Princip der Welt gesetzt würde, wäre es zu denken als alle Realität, die in der Welt ist, auch in sich tragend, insbesondere, da in der Welt überall Wirkung eines Geistigen, Zwecksetzenden sich zeigt, als geistig und intelligent; andererseits, sofern es als mögliches höchstes und letztes Princip angenommen würde,

wäre es zu denken als von jeder Schranke und Bedingtheit durch Anderes durchaus frei. Nähere Bestimmungen könnten von diesem Standpunkt aus, auch wenn das Mögliche als wirklich angenommen werden könnte, nicht gegeben werden.

Es ist also klar, daß die Philosophie, wenn sie allein die rein theoretische Vernunft und die dieser natürlich gegebenen Gegenstände zu ihrer Quelle hat, weder eine gewisse, noch eine genügend vollständige Erkenntniß des höchsten Princips zu geben vermag. Dann aber kann sie schon für sich selbst den Anspruch nicht durchführen, in Einem einheitlichen System als höchste und vollkommenste Wissenschaft das ganze Gebiet des Erkennens zu begreifen, weil sich gerade ihr höchster und grundlegender Theil, die Metaphysik, nicht als wirkliche Wissenschaft aufstellen läßt: um so weniger aber vermag sie die theologische Erkenntniß von den höchsten Principien überflüssig zu machen, oder derselben erst die Grundlage zu geben, und sie durch sich erst zur Wissenschaft zu machen. Vielmehr kann sie nur die Möglichkeit und das Bedürfniß einer Offenbarung vorbereitend in's Licht stellen, und mit ihr so zusammenwirken, daß sie dieselbe bestätigt als die Erfüllung jenes Bedürfnisses, und daß sie die Hauptrichtungen anzeigt, in welchen die in der Offenbarung gegebene Gotteserkenntniß, wenn sie einmal vorhanden ist, mit der Erkenntniß der Welt vermittelt, und so auch hiedurch noch weiter bestätigt werden kann.

B) Die praktische Philosophie.

Es tritt nun aber noch eine andere Eintheilung der Philosophie in der Geschichte hervor, durch welche, wenn sie berechtigt ist, neben allen den Disciplinen, die von der Metaphysik abhängig sind, noch eine andere philosophische Wissenschaft mit selbstständiger Stellung sich ergibt, mit einem eigenthümlichen Princip, das nicht von der Metaphysik abhängig zu machen ist, und von dem deßhalb noch besonders zu untersuchen ist, ob es auf eine Erkenntniß Gottes führt. Dieß ist der Fall bei der Eintheilung in theoretische und praktische Philosophie. Schon bei Pla-

ton und Aristoteles, die auch hierin der Anregung des Sokrates folgen, tritt die Ethik als selbstständiger Haupttheil der Philosophie auf neben Dialektik und Physik (so bei Platon, wo freilich die einzelnen Dialogen diese Theile nicht immer streng von einander scheiden, aber doch durch den einen oder andern dieser Gesichtspunkte vorherrschend bestimmt werden) oder neben Logik, Metaphysik und Physik (so bei Aristoteles, der die Scheidung strenger durchführt). Eben so ist es bei einem Theil der unvollkommenen Sokratiker, bei den Cyrenaikern und Cynikern, darauf angelegt, die Ethik als selbstständige Wissenschaft zu fassen, freilich ohne daß sie als solche ausgebildet wäre; und später bei den Stoikern und Epikureern bildet sie einen Haupttheil des Systems. In neuerer Zeit aber tritt sie am entschiedensten bei Kant und ähnlich auch bei Fichte als praktische Philosophie der theoretischen gegenüber, und unter der letzteren ist bei Kant wenigstens auch und vornehmlich die Metaphysik begriffen, während bei Fichte die oberste Wissenschaft selbst schon in eine theoretische und praktische Seite zerfällt, woran sich dann erst die speciellere Sitten- und Rechtslehre anreiht. Auch sonst ist in neuerer Zeit die Ethik mehrfach für sich als selbstständige Wissenschaft behandelt worden (von den englischen Moralisten). Schleiermacher freilich schließt sich an die Eintheilungsweise, welche die Ethik zu einem selbstständigen Haupttheil der philosophischen Wissenschaft macht, nur äußerlich an, um sie im Grunde wieder aufzuheben, sofern er die ganze Thätigkeit des menschlichen Geistes, also auch die theoretische, als Wirken der Vernunft auf die Natur unter die Ethik subsumirt. Die gegenwärtige Behandlung der philosophischen Wissenschaft weist in der Regel der praktischen Philosophie wenigstens äußerlich eine selbstständige Stellung als einem Haupttheile des Ganzen an. Daß aber die praktische Philosophie selbstständiger Haupttheil der ganzen philosophischen Wissenschaft sei, ist nur dann berechtigt, wenn die Eintheilung der Philosophie nicht von der objektiven Bedeutung und dem objektiven gegenseitigen Verhältniß ihrer Gegenstände ausgeht. Denn von diesem aus betrachtet steht die praktische Philosophie zunächst der Erkenntniß-

theorie, Logik, Religionsphilosophie, Kunstphilosophie, mit diesen zusammen als Philosophie der Geistesthätigkeiten der Psychologie und der Philosophie der Geschichte, mit diesen zusammen der Naturphilosophie, mit dieser zusammen endlich der Metaphysik gegenüber, ist also ein ziemlich untergeordneter Theil der Philosophie. Vielmehr darf die Eintheilung dann nur bestimmt sein durch ein verschiedenes Verhältniß ihrer Gegenstände zum Subjekt. Es muß bei dieser selbstständigen Stellung der praktischen Philosophie, da schon ihr Name eine besondere Bedeutung für den Willen anzeigt, und sie auch (namentlich bei Platon und Aristoteles und noch schärfer bei Kant) gerade denjenigen Theilen der Philosophie, welche für die Erkenntniß die wichtigsten sind, als anderer Haupttheil gegenübergestellt wird, der Eintheilungsgrund darin liegen, daß die Gegenstände der übrigen Philosophie bloß Objekte der Erkenntniß sind, der der praktischen aber eine besondere Bedeutung für den Willen und eine besondere Beziehung zum Willen hat. Also nicht bloß so darf es sich verhalten, daß der Wille besonders Objekt der Erkenntniß ist. So kann der Wille mit seinen Bestimmungen an sich allerdings auch bloßes Erkenntnißobjekt werden, und in diesem Sinn ist auch schon die Ethik aufgefaßt worden, kann aber dann nicht mehr selbstständiger Haupttheil der Philosophie sein. Es muß vielmehr das Objekt in einer besondern Bedeutung für den Willen auftreten und eben nach dieser in's Auge gefaßt werden, und dadurch die Ethik außerhalb der ganzen sonstigen Philosophie als neue Wissenschaft sich stellen. Dem Gegenstand der praktischen Philosophie, auch sofern er nur rein objektiv der Erkenntniß gegenüberträte, nach seinem Verhältniß zu andern Objekten eine solche Bedeutung beizulegen, daß sie Haupttheil der Philosophie sein könnte, wäre nur dann möglich, wenn, wie von Fichte, das Ich, das Subjekt selbst, zum objektiven Princip gemacht würde. Dann könnte einfach die ganze Philosophie eingetheilt werden nach der theoretischen und praktischen Thätigkeit des Ich. Allein das einzelne Ich zum Princip zu machen widerspricht zu sehr aller übrigen Erkenntniß, als daß es festzuhalten

wäre: und doch könnte nur in diesem Fall jene Eintheilung als objektive gelten. Denn sobald das Ich mit andern Ich coordinirt, oder gar mit diesen einem höchsten absoluten Ich unterworfen wird, müssen wieder ganz andere Fragen, die nach dem Verhältniß der Einheit zur Vielheit, des Einen zum Andern, des Endlichen zum Absoluten zum Wenigsten neben der Frage nach dem theoretischen und praktischen Verhalten des Ich in den Vordergrund treten, und muß darnach die Eintheilung sich bestimmen. Fichte hat auch nur dadurch, daß er keine von beiden Anschauungen entschieden klar und consequent mit völliger Verwerfung der andern durchführte, das Unhaltbare seines Systems einigermaßen zu verdecken vermocht. Es muß also eine Eintheilung, welche die praktische Philosophie zu einem selbstständigen Haupttheil macht, von dem objektiven Verhältniß der Gegenstände unter einander absehen, und von dem verschiedenen Verhältniß derselben zum Subjekte ausgehen. Consequent ist dann auch nur diejenige Eintheilung, welche theoretische und praktische Philosophie als die zwei Haupttheile der Philosophie einander völlig coordinirt, nicht eine solche, welche mit der Ethik neben der Logik und Metaphysik, oder der Dialektik auch die Physik parallel gehen läßt als gleich selbstständigen Haupttheil; weil diese letzteren einander nach einem objektiven Eintheilungsgrund gegenüberstehen, nicht, wie die Ethik den obigen, nach einem subjektiven. Noch weniger aber eine solche Eintheilung, welche die Ethik etwa der Logik, Erkenntnißtheorie, Psychologie, Naturphilosophie u. s. w. als Haupttheil der Philosophie coordinirt, mit diesen aber von der Metaphysik abhängig macht; weil sie nach ihrem Verhältniß zum Subjekt betrachtet der Metaphysik eben so als coordinirte Disciplin gegenüber zu stellen ist, wie den übrigen philosophischen Wissenschaften. Es ist also der Eintheilungsgrund aus dem verschiedenen Verhältniß zum Subjekt, wenn einmal angenommen, auch consequent durchzuführen, wie dieß von Kant geschieht, der die theoretische und praktische Philosophie vollständig von einander scheidet, als Wissenschaften, welche zwei verschiedenen Erkenntnißweisen, der theoretischen oder reinen, und der praktischen Vernunft zufallen. Demnach handelt

es sich, wo die praktische Philosophie als selbstständiger Haupttheil aufgestellt und der theoretischen gegenübergestellt wird, nicht nur um eine formale Differenz der Eintheilung, sondern die Berechtigung hiezu kann nur gegeben sein, indem für die praktische Philosophie eine neue und andere Erkenntnißquelle, als für die theoretische vorausgesetzt wird. Subjektiv betrachtet muß diese Erkenntniß-quelle sein eine nicht bloß theoretisch, sondern praktisch sich verhaltende Vernunft, objektiv ein Erkenntnißgegenstand, welcher einem solchen Verhalten entspricht und es hervorruft, indem er in eigenthümlicher Weise in unmittelbarer Einwirkung auf den Willen dem menschlichen Geiste sich kundgibt, und zwar als allgemein und natürlich schon gegebener. Ebenso aber, wie hier die praktische Philosophie, würde bei entsprechender Selbstständigkeit ihrer Quelle auch die Wissenschaft vom allgemeinen Wesen der Religion, die, wenn abgesehen von der Offenbarung bestehend, mit Recht Religionsphilosophie genannt würde, als selbstständige Wissenschaft der theoretischen Philosophie zu coordiniren sein. Nämlich in dem Falle, wenn ihr Gegenstand nicht bloß als Objekt der Erkenntniß zu betrachten wäre, sondern abgesehen von der Offenbarung an sich noch ein besonderes Verhältniß zu irgend einer andern Seite des menschlichen Wesens, etwa zum Gefühl, wie Schleiermacher annimmt, hätte.

Zunächst ist nun also zu untersuchen, ob eine selbstständige praktische Philosophie eine Erkenntniß Gottes, des höchsten Princips, geben kann. Vorher aber müssen wir noch näher zusehen, wie ein solches Verhältniß des Gegenstandes der praktischen Philosophie zum Willen, wodurch dieselbe eine selbstständige Wissenschaft, unabhängig von der Metaphysik sein könnte, zu denken wäre, damit dann die Frage entschieden werden kann, ob ein solches besonderes Verhältniß thatsächlich vorhanden, also eine selbstständige praktische Philosophie berechtigt ist; denn hiernach erst kann bestimmt werden, ob sie eine Erkenntniß Gottes zu geben vermag. In der ersten Hinsicht nun ergibt sich soviel schon aus dem Vorhergehenden, daß der Gegenstand einer selbstständigen praktischen Philosophie, da er nicht bloß Objekt für die Erkenntniß sein dürfte, nothwendig sich

zugleich durchgängig als willenbestimmend verhalten müßte. Das heißt: nicht nur der Wille und seine Bestimmungen dürften ihrer Natur nach zum Gegenstand des Erkennens gemacht werden, so daß sie ohne weiteren Einfluß auf den Erkennenden, als geschieden von ihm, ihm gegenüberständen: sondern der Gegenstand müßte unmittelbar auch für den Betrachtenden als willenbestimmend auftreten, so daß er von ihm nicht nur erkannt, sondern auch anerkannt und mit dem Willen aufgenommen werden müßte. Aber noch weiter würde, wenn eine selbstständige praktische Philosophie begründet werden sollte, das erfordert werden, daß die Grundlage derselben unmittelbar und ursprünglich als Willensbestimmung und nicht zunächst und zugleich auch als Objekt eigentlicher, bestimmter Erkenntniß gegeben wäre. Es müßte dieselbe unmittelbar nicht klar als Objekt einer Anschauung, sondern nur in der unbestimmten Weise, wie Alles, was in die Seele tritt, Gegenstand eines Innewerdens ist, erkannt werden können, vollständiger und klarer aber müßte sie nur mittelbar aus ihrem Verhältniß zu Anderem sich erkennen lassen, so daß der Natur der Sache nach überhaupt keine völlig adäquate, bestimmte und erschöpfende Erkenntniß dieser Grundlage möglich wäre. Denn sobald dem Subjekt die Willensbestimmung so gegeben wäre, daß es das Bestimmende als von sich unterschiedenes Objekt anschauen würde, daß es dasselbe nicht bloß, wie es auf das Subjekt einwirkt, objektiviren könnte, sondern als etwas außer sich in seiner objektiven Natur wirklich zum Gegenstand hätte, und so eine klare, bestimmte und auch nur im Wesentlichen vollständige Erkenntniß desselben haben könnte: so wäre die Willensbestimmung als solche nicht mehr die letzte Grundlage, sondern könnte auf das objektiv angeschaute Wesen des Bestimmenden als auf ihren Grund zurückgeführt werden. Die Grundlage wäre also doch eine theoretische, und die unmittelbare Beziehung auf den Willen nur das secundäre Moment —, wie das in der Natur des Erkennens liegt, daß die objektive Betrachtung, wo sie überhaupt in genügender Weise Statt hat, in demselben immer die primäre, und für die subjektive grundlegend ist. Dasselbe Verhältniß müßte sich dann bei Allem, was

aus der Grundlage abgeleitet wird, wiederholen, und so würde diese ganze Wissenschaft durch ihr theoretisches Princip mit dem ganzen gleichartigen System der theoretischen Philosophie in Verbindung stehen, und von den höchsten Principien derselben abhängig sein. Also wenn es eine selbstständige praktische Philosophie geben soll, muß das, was ihre Grundlage bildet, unmittelbar als Willensbestimmung, es darf nicht zunächst oder zugleich als eigentliches Objekt der Erkenntniß, als gegenständliche Anschauung des den Willen Bestimmenden, und überhaupt nicht, auch nicht mittelbar, als Objekt einer vollständigen Erkenntniß gegeben sein. Aus demselben Grunde kann es daher auch nicht so beschaffen sein, daß durch Vergleichung mit Anderem, was innerlich aufgenommen worden ist, eine solche objektive Anschauung von ihm, wenigstens eine genügend klare, sich bilden läßt, sondern es muß als Einzigartiges in das Bewußtsein eintreten. Es kann dann auch nicht aus dieser Grundlage so, wie sie unmittelbar gegeben ist, das, was aus ihr folgt, mit begrifflicher Nothwendigkeit deducirt werden, so wenig als sie ihrerseits sich von einem höheren Princip ableiten läßt; sie ist eben als Willensbestimmung und nicht als innere Anschauung anzusehen. Darum läßt sich aber doch auch auf der Grundlage einer solchen reinen Willensbestimmung noch eine Erkenntniß denken. Wenn nämlich auch keine gegenständliche Anschauung von dem Grunde dieser Willensbestimmung gegeben ist, in welcher die Eigenschaften seines Wesens im Unterschiede von und in der Aehnlichkeit mit Anderem klar und bestimmt herausträten: so findet doch nothwendig statt ein unmittelbares Innewerden, eine einfache Empfindung des Seins dieser Willensbestimmung und ihrer qualitativen Beschaffenheit. Denn es können überhaupt die verschiedenen Seiten des Seelenlebens nicht so absolut von einander geschieden sein, daß, was in die Seele eintritt, auch wenn es eine Seite vorherrschend berührt, die andern ganz unberührt ließe und nicht wenigstens in unvollkommenerer Weise auf sie einwirkte. Ebenso hat, objektiv betrachtet, im Zusammenhang hiemit Alles, was in die Seele eintritt, immer auch eine Seite, nach der es sich dem Erkennen darbietet. Dieß gibt

zwar, wenn auch die Willensbestimmung in ihrer Einwirkung auf das Subjekt objektivirt wird, doch für sich noch keine eigentliche klare und distincte Erkenntniß, weil das einwirkende Objekt dabei noch nicht vom Subjekt geschieden für sich betrachtet wird, und sich auch nicht so objektiv darbietet, sondern eben nur, wie es im Objekt ist und wirkt, erscheint. Aber da die Willensbestimmung nothwendig auch auf die Thätigkeit des Willens, auf das Handeln, einen Einfluß haben muß, und die Thätigkeit der Seele überhaupt gegenständlich von ihr angeschaut werden kann, so tritt, indem die Seele ihre eigene Willensthätigkeit anschaut, auch das Innewerden der Beschaffenheit der Willensbestimmung in ihrer Einwirkung, welche letztere in die Handlung aufgenommen ist, in Verbindung mit der gegenständlichen Anschauung der Handlung. Die Willensbestimmung also, die für sich nicht klarer und bestimmter Gegenstand einer Anschauung ist, weil in ihr Subjekt und Objekt nicht geschieden sind, verbindet sich mit einer gegenständlichen Anschauung, wird in dieselbe aufgenommen. Und so kann ihr Wesen aus ihrer Verbindung mit den gegenständlich angeschauten Verhältnissen, in die sie in der Handlung eintritt, wenigstens theilweise und nach gewissen Seiten auch objectiv erkannt werden, und diese Erkenntniß kann noch weiter bestätigt und ausgebildet werden, indem mit den Handlungen auch die Wirkungen und Resultate, die aus ihnen hervorgehen, und die habituelle Beschaffenheit des Willens und Gesinnung, die sie voraussetzen, zusammengehalten werden. Denn auch auf diese Wirkungen und auf diese Gesinnung muß vermöge ihres Zusammenhangs mit den Handlungen die Willensbestimmung irgend einen Einfluß üben, also auch einigermaßen darin erkannt werden können. Diese verschiedenen Richtungen, in welchen die Willensbestimmung wirkt und zu erkennen ist, werden, sofern dieselbe als positiv vom Willen aufgenommene, nicht als negativ zurückgestoßene zu erkennen ist, in der Ethik ausgedrückt durch die Begriffe Pflicht, Gut, Tugend. (Für die einzelne pflichtmäßige Handlung in concreto erscheint zwar auch das Gut zugleich als Voraussetzung und die Tugend immer auch als Wirkung, aber das wesentliche, primäre und ur-

sprüngliche Verhältniß der Begriffe bleibt doch, daß Gut das ist, was man mit der pflichtmäßigen Handlung erreicht oder erreichen will, Tugend das, woraus dieselbe hervorgeht.) So wäre unter der Voraussetzung, daß reine Willensbestimmung die Grundlage ist, doch eine wirkliche Erkenntniß in der praktischen Philosophie möglich, indem das Princip dann zwar nicht eine selbstständige, klare Anschauung für sich wäre, aber durch die Handlungen, in denen es einwirkt, und die Wirkungen und Gesinnungen, die mit diesen im Zusammenhang stehen, aus seiner Verbindung mit den verschiedenen hier vorhandenen Verhältnissen nach verschiedenen Seiten erkannt würde. Dieselbe würde so beruhen auf einen unmittelbar Gegebenen, einer Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins, die, wenn auch selbst unbestimmt und unklar, doch in der Thätigkeit der Seele nach verschiedenen Seiten sich offenbarte, und sich so erkennbar machte, also auf einer eigenthümlichen, der theoretischen Philosophie nicht gegebenen Quelle, und wäre daher von jener unabhängig. Zwar wäre diese Erkenntniß dann nicht wissenschaftliches System, indem das auf dem Princip Beruhende nicht aus demselben sich deduciren ließe, sondern vielmehr das Princip selbst erst darin recht nach verschiedenen Seiten empirisch erkannt würde, aber doch könnte sie dabei eine geordnete und umfassende Erkenntniß sein, um so mehr, je vollständiger die Handlungen und das mit ihnen Zusammenhängende, worauf das Princip einwirkt, beobachtet, und je richtiger dieselben zu einander in's Verhältniß gesetzt würden. Doch wäre auch auf diesem mittelbaren Wege darum noch nicht die Sicherheit einer vollständigen Erkenntniß des Princips gegeben, sein Wesen könnte von den verschiedenen Seiten aus, nach denen es erkannt würde, doch noch nicht in seiner Vollständigkeit erfaßt werden, die Wirkungen und Offenbarungen desselben würden vielmehr immer nur einzelne bleiben, und so lange das Princip selbst nicht unmittelbar erkannt würde, wäre es niemals gewiß, wie weit jene Wirkungen sein Wesen explicirt hätten, und ob nicht nach allem in ihnen Erkannten noch vieles andere Unerkannte übrig bliebe, was auch zu diesem Wesen gehörte. Es müßte sich hier verhalten, wie mit dem

Wesen der Seele überhaupt, über welches als Ganzes in unmittelbarer Weise auch nur ein unbestimmtes, unklares Bewußtsein vorhanden ist, von welchem sodann zwar mittelbarer Weise, sofern es in seinen Thätigkeiten angeschaut wird, wirklich ein klares und bestimmtes Erkennen stattfindet, aber ohne zu dem Schluß zu berechtigen, daß hiemit die Erkenntniß des Wesens vollständig erschöpft wäre.

Wenn nun gefragt wird, ob eine solche Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins, eine solche Willensbestimmung, auf welche eine selbstständige, praktische Philosophie sich gründen kann, wirklich vorhanden sei, so haben wir eine solche, allen Menschen gemeinsame Thatsache im Gewissen. Hier ist vorhanden das Innewerden einer Willensbestimmung, die nur eine solche ist, ohne daß ihr Grund zugleich Gegenstand des objektiven Erkennens wäre; im unmittelbaren Bewußtsein gegeben, mit dem Bewußtsein der Seele von sich selbst unmittelbar, wenn schon nicht stetig zu jeder Zeit, hervortretend. Dieselbe bezieht sich als Willensbestimmung auf das Handeln, aber nicht so, daß sie einen Inhalt für alles Handeln produciren, beständig ein bestimmtes Handeln an die Hand geben, und so fortwährend sich äußern würde. Denn zum Handeln gehört ein Wollen, das mit objektiver Erkenntniß verbunden ist, es kann sein Inhalt nicht durch eine unmittelbare Bestimmung allein ohne ein gegenständliches Subjekt und Objekt unterscheidendes, Bewußtsein producirt werden. Jene Willensbestimmung steht vielmehr nur in dem Verhältniß zum Handeln, daß sie, wo schon ein Handeln anderweitig an die Hand gegeben ist, diesem seine Richtung anweist, sei es in Beziehung auf ein künftiges, mögliches, vorbereitetes, der Erkenntniß und dem Willen schon nahe gelegtes, oder in Beziehung auf ein geschehenes Handeln. Dabei wird theils unmittelbar auf die rechte Richtung für die Zukunft hingewiesen, theils entweder die rechte, im Handeln offenbar gewordene Richtung bestärkt, oder einer falschen entgegengetreten, und so mittelbar auch wieder für die Zukunft der richtige Weg gezeigt. Doch geschieht dieß nicht in Beziehung auf alles Handeln, sondern so, daß die Bestimmung bei

verschiedenen Menschen in verschiedenem Grade vom Größeren und Wichtigeren auch zum Kleineren und Unwichtigeren fortschreitet. Diese Bestimmung äußert sich näher nicht als eine mit dem Willen im Voraus schon wirklich geeinigte, oder immer unmittelbar sich einigende, sondern zunächst als eine demselben gegenüberstehende, als Trieb und Anspruch, dem der Wille auch nicht zu folgen die Freiheit hat, dabei aber als unbedingte und absolute Macht gegenüber dem Willen, die derselbe, auch wenn er ihr nicht folgt oder gefolgt ist, doch als solche Macht über sich anerkennen muß, und deren Einwirkung er, wenn er ihr auch nicht folgt, sich doch nicht entziehen kann. Indem nun so die Willensbestimmung nicht unmittelbar eins ist mit dem Willen, sondern als Trieb, Anspruch, Forderung ihm gegenüber, und als unbedingte Macht über ihm steht, so ist mit dem Innewerden dieses Triebs selbst auch verbunden ein Innewerden vom gegenseitigen Verhältniß zwischen dem Willen und diesem Trieb oder dieser Forderung, sofern der Wille sich ihr entgegensetzen oder sie annehmen, ebenso auch wieder sie selbst dem Willen sich entgegenstellen, oder sich als mit ihm eins seiend zeigen kann. Und dieses Bewußtsein spricht sich ebenfalls im Gewissen aus als Innewerden der Uebereinstimmung des Triebes mit dem ihm folgenden Willen, oder der Entgegensetzung der Forderung gegen den ihr widerstrebenden Willen. Das unmittelbare Bewußtsein des Triebes, das auf seine ursprüngliche Wirkung für sich geht (die gesetzgebende Thätigkeit des Gewissens), herrscht vor, wo dasselbe in Beziehung auf künftige, dagegen das durch das Verhalten des Willens vermittelte, auf das Verhältniß zwischen dem sittlichen Trieb und dem Willen gehende Bewußtsein (die richtende Function) überwiegt da, wo es in Beziehung auf geschehene Handlungen spricht. Doch äußert sich auch die letztere Thätigkeit schon im ersteren Fall gegenüber den auch da schon sich zeigenden bestimmten Willensregungen, und die erstere im letzteren in Hinsicht auf das Handeln in der ferneren Zukunft. So ist also hier eine Willensbestimmung vorhanden, die unmittelbar als solche in das Bewußtsein hereintritt, und nicht in einer gegenständlichen Anschauung des den Willen Bestimmen-

den ihre Ursache hat. Eine solche Willensbestimmung muß nun freilich, wie Alles, was in die Seele eingeht, doch auch alle Seiten derselben berühren, und dieß ist auch beim Gewissen der Fall. Es ist auch ein Innewerden, ein Bewußtsein, es enthält ferner auch etwas von zuständlichem Gefühl, namentlich als richtendes, wenn schon nicht in entwickelter Weise. Auch objektiv wird das, was dem Gewissen als das Rechte und Gute sich darstellt, zugleich als das Wahre, das absolut als solches anzunehmen ist, und auf eine höchste absolute Wahrheit als reales Wesen hinweist, erkannt, und als das vollkommen Befriedigende und Erhöhende, als das Gute auch in diesem Sinn, als das wahrhaft Edle und Schöne gefühlt. Dieß ist in solcher Ungeschiedenheit und Unmittelbarkeit bei einer inneren Bezeugung, die doch zugleich gegenüber allen andern Erkenntnißgegenständen nicht nur als unabhängig, sondern als ein Höheres, ja als ein Absolutes dasteht, nur möglich, indem das Gewissen dem tiefsten Grunde des menschlichen geistigen Seins angehört, in welchem alle Seelenthätigkeiten noch ungeschieden beisammen sind, in demselben Verhältniß, wie Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, die beide mit einander und durcheinander unmittelbar gegeben sind. Neben ihnen steht das Gewissen und bildet mit ihnen die Voraussetzung für die freie und selbstbewußte Geistesthätigkeit, welche dann erst eine unterschiedene ist nach den Thätigkeitsweisen des Erkennens, Wollens, Fühlens, und welche aus jenem Grunde der Seele erst hervorgeht. Dem widerspricht nicht, daß das Gewissen zunächst beim Handeln hervortritt und auf dieses wirkt: es ist dieß nicht der Fall, weil es einseitig nur auf die Willensthätigkeit sich bezöge, sondern weil das Handeln die vollkommenste Selbstdarstellung und Selbstverwirklichung des menschlichen Wesens ist. Im Gedankenleben sind Erkennen, Wollen und Fühlen noch mehr für sich, und überwiegt bald das Eine, bald das Andere, dagegen im Handeln durchdringen sich zunächst das Erkennen und Wollen völlig, und stehen mit einander im Gleichgewicht, namentlich sofern das Handeln im weiteren Sinn auch das Reden in sich schließt, und so in den verschiedenen Arten des Handelns, Reden und Thun, das

Erkennen und Wollen jedes auch den vollständigen Ausdruck seiner besondern Eigenthümlichkeit finden kann. Das Fühlen kann in der Handlung nicht ebenso seinen Ausdruck gewinnen, weil es an sich selbst mehr passiv als activ ist, sondern dieselbe nur begleiten, aber doch als etwas, das in ihr selbst stets auch mit gesetzt ist. So wirkt das Gewissen, wie es in dem Mittelpunkt und innersten Grund des Geisteslebens seinen Ort hat, von dieser centralen Stellung aus auch ein auf alle verschiedenen Seiten der Geistesthätigkeit, und um so mehr muß ihm für die Erkenntniß eine besondere Bedeutung beigelegt werden. Aber wenn auch die Willensbestimmung des Gewissens zugleich ein Bewußtsein, ein Innewerden ist, wenn auch das absolut Rechte und Sittlichgute zugleich als das absolut Wahre zum Bewußtsein kommt, so ist doch nicht der Inhalt dieser absoluten Wahrheit als Objekt für die Erkenntniß unmittelbar gegeben. Es ist keine gegenständliche Anschauung im Gewissen, sondern nur ein unbestimmtes Innewerden, und darum kann auch aus demselben nicht unmittelbar eine objektive Erkenntniß abgeleitet werden, sondern nur mittelbar. Indem nämlich der Trieb des Gewissens jedenfalls auf einen großen Theil der Handlungen einwirkt, so daß sie, je nachdem der Wille sich entscheidet, demselben entweder entsprechend oder entgegengesetzt werden, und das Gewissen nach seinem richtenden Charakter ein Innewerden der Beschaffenheit dieser Handlungen in sich schließt: so ist ein Innewerden der Wirkung des Triebes in die gegenständliche Anschauung dieser Handlungen aufgenommen, diese Wirkung also mit dem in den Handlungen, was objektiv klar erkannt werden kann, in Verbindung gesetzt. Und so kann der Trieb selbst aus seinem Verhältniß, das er in jenen Handlungen eingeht, nach verschiedenen Seiten erkannt werden, sowie er dann auch noch weiter sich erkennen läßt aus den mit den Handlungen im Zusammenhang stehenden Gesinnungen und Wirkungen, auf die der Trieb auch Einfluß hat.

So ist also eine Erkenntniß gerade von der Art, wie sie oben gefordert wurde, ein selbstständiges Gebiet der Erfahrung, aber einer eigenthümlich bestimmten und beschränkten Erfahrung,

für die praktische Philosophie durch das Gewissen wirklich vorhanden. Es ist nicht inconsequente, einseitige Hervorhebung eines Untergeordneten, wenn die praktische Philosophie selbstständig gestellt wird, sondern richtige Anerkennung eines eigenthümlichen Erkenntnißgebietes in seiner Bedeutung. Und wenn wir den durch das sittliche Bewußtsein gegebenen Inhalt, soweit er sich auf die oben bezeichnete Weise erkennen läßt, in's Auge fassen, so müssen wir sagen: es ist damit das höchste Gebiet in seiner Bedeutung anerkannt, welches überhaupt als Gegenstand der Erfahrung der natürlichen Vernunft zugänglich ist, das Gebiet des freien, über die Natur sich erhebenden Geisteslebens. Denn das Ethische gibt dem Menschen allein den höheren Inhalt, durch welchen er sich real über die Natur erheben kann; ohne diesen kommt der formale, ihm vor niedrigeren Geschöpfen eignende Vorzug des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung noch nicht zu seinem Zweck; erst durch den ethischen Inhalt kann die Freiheit eine wirkliche werden. Darauf weist eben die Absolutheit hin, mit der das Gewissen seinen Anspruch macht.

Ganz richtig wird demnach von Kant die Grundlage der praktischen Philosophie als ein Postulat, als etwas nicht weiter zu Begreifendes, und näher als absolute Forderung an den Menschen, als kategorischer Imperativ gefaßt, und weiter das Sittliche zunächst aus dem hiedurch gesetzten Wesen der pflichtmäßigen Handlung erkannt. Dagegen soll bei Schleiermacher und Hegel das Princip der Ethik als ein objektiv klar bestimmtes und vollständig zu erkennendes gegeben sein, nicht als Forderung an den Willen, sondern als vorhandenes Sein, und zwar tritt es, da von einer von außen her kommenden Offenbarung hier abgesehen wird, nothwendigerweise als ein in der Seele, im Willen selbst vorhandenes Sein dem Erkennen gegenüber. Eben daher wird dann die ganze Ethik als die natürliche nothwendige Entwicklung des menschlichen Willens gefaßt. (Naturgesetz und Sittengesetz ganz parallel, kein Sollen in der Ethik, außer wie es auch in der Natur stattfindet, darum der Begriff des höchsten Guts als der am meisten entsprechende Grundbegriff vorangestellt:

wie Schleiermacher diesen Standpunkt besonders klar ausspricht.) Aber so kommt einmal überhaupt das Gewissen als unmittelbares Bewußtsein einer Willensbestimmung und absoluten Forderung nicht zu seinem Rechte. Sodann aber muß, da das dem Sittlichen Entgegengesetzte dann ebenfalls als ein mit natürlicher Nothwendigkeit Wirkendes und sich Entwickelndes zu fassen ist, Beides unter Ein Princip zusammengefaßt und der absolute Gegensatz zwischen Beidem aufgehoben werden; Beides zusammen sind dann nur die verschiedenen, in relativem Gegensatz zu einander wirkenden, aber im höheren Princip geeinigten Seiten des menschlichen Willens. Das sittliche Bewußtsein aber stellt sich, weil seine Forderung eine unbedingte ist, auch nothwendig in absoluten Gegensatz zu dem ihm nicht Entsprechenden und kann dieses auf keine Weise auf dasselbe Princip mit seinem Gegentheil zurückführen, sondern schreibt das Nichtentsprechen rein dem Willen als sein Eigenes, von ihm willkührlich Gesetztes zu, leitet es von seiner Freiheit ab, und macht ihn dafür verantwortlich. Endlich muß eine solche Theorie, um den Gegensatz zu einem relativen zu machen, auch das Sittliche (und dann auch sein Gegentheil) seinem Inhalt nach entsprechend bestimmen, — muß dasselbe fassen als das Geistige gegenüber dem Natürlichen, als das Allgemeine gegenüber dem Besondern der einzelnen Triebe. Aber dadurch verliert das Sittliche seinen specifischen Charakter, und diese Principien stimmen in ihrer Anwendung auf das Einzelne mit dem, was das Gewissen jedesmal im einzelnen Fall als gut oder böse, der absoluten Forderung entsprechend oder nicht entsprechend bezeichnet, der Erfahrung nach nicht überein*). Wie nun aber der Versuch, von vornherein die im Gewissen ausgesprochene sittliche Forderung als

---

*) Eine positive göttliche Offenbarung kann das ethische Princip zugleich als absolute Willensbestimmung und als Objekt klarer Erkenntniß geben, weil sie, als von außen her kommend, es als ein außer und über dem Menschen stehendes und so in den Willen erst eingehendes Objekt darstellt. Dagegen kann die Vernunft, wenn sie einmal das ethische Princip *als vorhandenes Sein objektiv erkennen will, für sich allein* nur von dem vorhandenen Sein der eigenen geistigen Thätigkeit, die ja aus jenem Princip erklärt werden soll, ausgehen, und von da aus auf das Princip

Objekt klarer und vollständiger Erkenntniß in den natürlichen Causalzusammenhang einzureihen, an sich dem sittlichen Bewußtsein widerspricht, so ist auch der Weg, auf dem man etwa zu solcher Erkenntniß nachträglich a posteriori aus der Betrachtung der einzelnen sittlichen oder pflichtmäßigen Handlungen, sodann der einzelnen Tugenden und Güter gelangen möchte, ein unsicherer, durch den der Zweck nicht genügend erreicht wird. Dieß wurde oben als a priori nothwendig schon gezeigt, und läßt sich nun auch in concreto nachweisen. Es kann zwar allerdings ein gewisser allgemeiner Charakter in den sittlichen Handlungen aufgezeigt werden. Wenn alles sittliche Handeln im Verhältniß zum Handelnden selbst und zu andern Subjekten betrachtet wird, so zeigt sich, daß darin überall gleichermaßen die rechte Ordnung festgehalten, jedem Seienden die Stelle angewiesen und bewahrt wird, die ihm nach seiner Natur zukommt, und so ein harmonisches Verhältniß zwischen dem verschiedenen Seienden gesetzt wird. So setzt das sittliche Handeln im Verhältniß des Handelnden zu sich selbst Harmonie der Triebe, sofern jeder derselben in der Stelle bleibt, die ihm von Natur ursprünglich zukommt, und Herrschaft des höheren Seelenlebens über das niedrigere, wie es von Natur darauf angelegt ist; welche Herrschaft dann auch gegenüber der äußeren Natur sich geltend macht. Im Verhältniß zu andern Subjekten bewirkt das sittliche Handeln Harmonie der verschiedenen Handelnden, indem der Freiheit und Eigenthümlichkeit eines Jeden die Geltung gelassen wird, die ihr von Natur zukommt, also, da die Natur Aller im Wesentlichen gleich ist, in der Hauptsache Allen gleiche Geltung zu Theil wird, doch so, daß auch die in der Natur angelegten, an sich weniger wesentlichen, Unterschiede ihr Recht erhalten. Aber hiemit ist es noch nicht gerechtfertigt, darauf hin die sittliche Willensbestimmung zu definiren als eine Bestimmung, welche abziele auf Glückseligkeit durch Harmonie der verschiedenen Triebe, wie die eudämonistischen, englischen und andern Mora-

---

zurückschließen: und so kann sie dann dasselbe nicht als an den Willen immer erst Ansprüche machend, sondern nur als im Willen wirklich schon sich vollziehend betrachten.

listen, oder (in etwas tiefer gehender Fassung) als ihren Zweck zu setzen die Herrschaft des Geistes über die Natur, wie bei Hegel das sittliche Handeln als Aneignen des Natürlichen durch den Geist, indem der Wille darein gelegt wird, erscheint, oder bei Schleiermacher als organisirendes und symbolisirendes Wirken der Vernunft auf die Natur. Eben so wenig kann die sittliche Forderung dadurch genügend bestimmt werden, wenn sie bezeichnet wird als gerichtet auf die Verwirklichung der Harmonie aller Willen, indem Jeder nur so weit sich geltend macht, als es ihm gebührt, Jeder nur das thut, was Alle thun können, Jeder so weit sich geltend macht, daß alle Andern in der Hauptsache auch noch eben so weit sich geltend machen können, ohne daß gegenseitige Hemmung oder Störung eintritt, wie Kant es faßt. Gegen alle diese Bestimmungen ist einzuwenden, daß es an sich nicht gewiß ist, ob das sittliche Princip in diesen, ohnedieß nur formalen Bestimmungen vollständig explicirt ist, daß es noch andere Richtungen geben kann, in welchen es noch weiteren Inhalt explicirt. Ja es muß, wenn wir von der wirklichen Beschaffenheit des sittlichen Bewußtseins ausgehen, positiv behauptet werden, daß dieß stattfinde, daß das Sittliche zwar immer Harmonie und Ordnung schaffe, aber Ordnung noch nicht das ganze Wesen des Sittlichen sei, indem der sittliche Trieb einmal ein unendlicher ist, und alle diese Verwirklichungen desselben nur endlich, sodann derselbe nicht nur auf das äußere Handeln als solches, sondern auch auf das innere Motiv geht, und alles Handeln in der oben explicirten Weise doch noch vom sittlichen Bewußtsein verurtheilt werden kann, um des inneren Motives willen*).

---

*) Insbesondere kann vom Begriff des Rechts nicht ausgegangen werden, um den Inhalt des sittlichen Bewußtseins dadurch zu bestimmen, wie Hegel will, der übrigens dann den Begriff umdeutet, und wie Kant im Grunde wirklich thut. Es ist die Beschränkung der Freiheit des Einen durch die der Andern gemäß der natürlichen gegenseitigen Abhängigkeit beider Theile von einander, welche das eigentlich Ethische im Rechtsbegriff ausmacht, sie ist als das Ursprüngliche in demselben anzusehen, in Folge dessen dann erst auch die Sphäre der Freiheit des Einzelnen für sich zu seinem Rechte wird. Diese Beschränkung aber gehört zwar zu dem durch den sittlichen Trieb noth-

So ist also die selbstständige Stellung der praktischen Philosophie gerechtfertigt, aber zugleich auch ihre Schranke gezeigt, indem sie eine eigenthümliche Quelle, ein besonderes Gebiet der Erkenntniß, aber einer in besonderer Weise bestimmten und beschränkten Erkenntniß, hat. Ist aber dieß der Fall, so muß nothwendig gefragt werden, ob nicht von diesem Erkenntnißgebiet aus eine Erkenntniß des höchsten Princips positiv gegeben ist. Und dieß kann allerdings nicht geläugnet werden. Denn schon wenn die sittliche Willensbestimmung ganz im Allgemeinen in ihrem Verhältniß zum Willen objektivirt wird, so ergibt sich zwar keine klare, bestimmte und vollständige Erkenntniß ihres Inhalts, aber aus den beiden Momenten, welche das unmittelbare Innewerden ihrer Einwirkung auf den Willen in sich hat, ihrer absoluten unbedingten Macht und ihrer Unterschiedenheit von dem Willen, geht schon mit Nothwendigkeit hervor, daß sie nicht eine bloße Thätigkeit des Willens ist, sondern abzuleiten von etwas, das außer ihm, und das als absolute Macht über dem Ich und über allem in der Welt Vorhandenen steht, sofern das sittliche Bewußtsein weiß, daß nichts sonst in der Welt, was den Willen bestimmen kann, ihm in absoluter Macht bestimmend gegenübertritt. Und so wird das Bewußtsein durch das Innewerden der absoluten Willensbestimmung mit Nothwendigkeit auf das Sein eines absolut höchsten, über dem Ich und der Welt stehenden Princips geführt, das Sein eines solchen Princips erscheint hier nicht nur als denkbar, und sein Denken als Bedürfniß der Vernunft, sondern es erscheint als in seiner Wirklichkeit positiv

---

wendig Gesetzten, aber die Aeußerlichkeit, in welcher dieselbe im Begriff des Rechtes gesetzt ist, wodurch die sittliche Gesinnung nicht gegeben ist, und die Freiheit der Aeußerung derselben theilweise beschränkt wird, ist eine Unvollkommenheit, die darauf hinweist, daß hier nicht reine Ausprägung der Idee des Sittlichen in ihrer Ursprünglichkeit ist. Vielmehr ist hier eine Ausprägung des Sittlichen, die schon mit Rücksicht auf eine vorhandene, dem Sittlichen nicht entsprechende Willensbeschaffenheit, welcher hier zunächst äußerlich entgegengetreten werden soll, geschehen ist. Der Begriff des Rechtes beruht auf dem des positiven Gesetzes, der als solcher eine nothwendige Beziehung auf den der Sünde hat.

bezeugt durch eine unzweifelhafte Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins. Aber andererseits ist auch offenbar, daß mit dieser Bezeugung von dem Wesen und Inhalt des höchsten Princips keine klare und bestimmte Erkenntniß gegeben ist. Zwar so viel ist nach dem Vorigen gewiß, daß es absolutes Princip ist, und auch das noch ist schon aus seinem allgemeinen unmittelbaren Verhältniß zum Willen zu schließen, daß es selbst Wille ist, und den ethischen Inhalt hat, den es vom menschlichen Willen fordert. Welches aber dieser Inhalt sei, ist nicht offenbar, weil die Willensbestimmung nicht zugleich unmittelbar nach ihrem Inhalt Objekt einer bestimmten Anschauung ist, sondern nur in unbestimmtem Innewerden aufgenommen wird. Und auch aus den Wirkungen der Willensbestimmung, aus welchen das Sittliche nach verschiedenen Seiten erkannt wird, wird gerade das allgemein Wesentliche, Principielle im Begriff des Sittlichen, wie es im höchsten Willen sein muß, nicht nur nicht vollständig, sondern nicht einmal klar und bestimmt erkannt. Denn dem höchsten absoluten Willen kann nicht nur eine besondere Art des menschlichen Handelns, sondern überhaupt das menschliche Verhalten nicht zukommen. Die Bewahrung der rechten Ordnung und Harmonie, welche für das menschliche sittliche Handeln durchweg charakteristisch ist, kann es für das göttliche nicht in gleichem Maße sein, weil es in sich ursprünglich keine Schranke hat, die es zu bewahren hätte, während doch der Begriff der Ordnung solche Schranken voraussetzt. Es kann von Bewahrung des eigenen Wesens in seiner Einheit und Mannigfaltigkeit bei Gott nur in einigermaßen analoger, nicht in gleicher Weise, wie beim menschlichen Wesen die Rede sein, in ihrer unmittelbaren Gestalt aber kann jene Bezeichnung dem göttlichen Handeln nur als secundäres bedingtes Attribut zukommen, für den Fall, daß es in einer endlichen Welt wirkt, wo Schranken sind. Es ist also damit das Wesen des Ethischen in Gott nicht klar bestimmt, viel weniger aber kann die Sicherheit gegeben sein, daß es mit solcher abstrakten Bezeichnung vollständig erschöpft wäre. Das Wesentliche des Ethischen im göttlichen höchsten Willen, und so überhaupt das allgemein Wesent-

liche des Ethischen, das nur in Solchem bestehen kann, was dem menschlichen Willen mit dem göttlichen gemeinsam ist, kann also aus den menschlichen sittlichen Handlungen nicht klar und bestimmt, noch weniger vollständig erkannt werden. Denn es ist durchweg in diesen nicht vollkommen ausgeprägt, schon sofern sie menschliche sind, abgesehen von ihrer moralischen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit. Es kann jenes allgemein Wesentliche nur Gegenstand eines unbestimmten Innewerdens sein*). So ist also von

*) Wenn Kant mit Recht die Art, wie das Sittliche ursprünglich im Menschen sich offenbart, als kategorischen Imperativ, absolute Forderung bestimmt, so ist es dagegen inconsequent und unrichtig, hierin dann eine Autonomie der praktischen Vernunft zu finden, nicht nur als eine relative gegenüber den niederen Trieben, sondern als eine absolute gegenüber jeder Bestimmung von Außen, nicht nur als etwas, was zur Freimachung der Vernunft von den niedern Trieben treiben und mitwirken kann, sondern als etwas, worin sie sich rein durch eigene Kraft davon frei macht, und als frei beweist und behauptet. Denn von einer Forderung kann, wenn das Verhältniß so gefaßt wird, nicht mehr die Rede sein. Mit Recht fragt Schleiermacher, wenn vorausgesetzt wird, daß die praktische Vernunft diese Forderung stelle, an welche Seelenthätigkeit sie dann gestellt sein solle, und zeigt, daß sie an das niedere Begehrungsvermögen nicht gestellt sein kann, weil dieses dafür keine Empfänglichkeit hat, an das höhere nicht, weil dieses ein solches sein kann nur dadurch, daß es eben durch die praktische Vernunft bestimmt ist, und also, wenn diese das Gesetzgebende ist, schon vorher mit dem Sittlichen geeinigt sein muß. Eine solche absolute sittliche Forderung kann durchaus nur gestellt sein an die praktische Vernunft, aber dann von einem Höheren, außer und über ihr Stehenden. Kant geräth durch diese Behauptung von der Autonomie der praktischen Vernunft vollständig auf eine falsche Bahn, kommt dazu, daß er den kategorischen Imperativ doch wieder zugleich seinem Inhalt nach vollständig erklären will, was doch dem Wesen desselben widerspricht, und bereitet der Fichte'schen und der weiter folgenden Speculation den Weg, welche die von ihm der Vernunft gesteckten Gränzen vollständig wieder aufheben kann. Auch übersieht er deßhalb den wahren unmittelbaren moralischen Beweis für das Dasein Gottes, und stellt dafür einen mittelbaren, gegründet auf die nothwendige Harmonie der Tugend und Glückseligkeit, auf. Dieser kann aber nur unter der Voraussetzung des Unmittelbaren wirklich von Bedeutung sein, sonst, hievon abgesehen, stellt sich in ihm nur eine Seite des teleologischen Beweises dar. Und dann ist er, weil die Teleologie, die das Denken in der Welt erkennt, und worauf der Beweis gegründet wird, nur eine theilweise, unvollkommene und endliche ist, gleich jenem, kein wirklicher Beweis, sondern bloß ein Analogieschluß, zu dem allerdings hier das subjektive Bedürfniß der Vernunft besonders hintreibt.

hier aus allerdings positive Gewißheit für das Sein eines höchsten Princips gegeben, aber die Erkenntniß desselben bleibt doch unbestimmt, unklar und unvollständig. Daher kann auch sie nur theils vorbereitend sich verhalten zu einer Offenbarung, indem sie das Bedürfniß einer genügenden Erkenntniß durch dieselbe zeigt, theils, wenn dieselbe vorhanden ist, sie bestätigen, indem sie die Vermittlung derselben mit dem unmittelbaren Bewußtsein jedes Menschen nachweist. Und weiter ist noch darauf aufmerksam zu machen, daß diese Erkenntniß auch nicht etwa durch eine unmittelbare und zweifellose Gewißheit dessen, was sie gibt, einer auf Offenbarung beruhenden Erkenntniß voransteht, weil sie auf eine Forderung sich gründet, welche, wie die Offenbarung, an den Willen sich wendet, und von diesem nicht nur angenommen, sondern auch verworfen werden kann, wenn er dieselbe auch nicht in sich aufzuheben vermag. So gibt die Erkenntnißquelle der praktischen Philosophie in keiner Hinsicht mehr, sondern nur in wesentlichen Beziehungen viel weniger, als eine göttliche Offenbarung geben kann.

C) Die Religionsphilosophie.

Es ist nun noch die Frage übrig, ob nicht neben der theoretischen und praktischen Philosophie auch die Religionsphilosophie eine selbstständige Quelle und ein selbstständiges Gebiet der Erkenntniß habe, und so möglicherweise von sich aus, abgesehen von der Offenbarung, eine wirkliche genügende Gotteserkenntniß geben könne. Der Hauptvertreter dieser Ansicht ist Schleiermacher, und zwar nicht nur auf dem früheren Standpunkte der Reden über die Religion, sondern auch auf dem späteren modificirten der Glaubenslehre. So unabhängig er sich gegenüber der Philosophie zu stellen scheint, wenn er das Wesen der Religion im Allgemeinen bestimmt, oder den Inhalt des Christenthums im Besondern ausführt und in seinem Zusammenhang zu begreifen sucht, so fällt dieß Alles doch im Grunde nicht weniger unter den Begriff der Philosophie, als die praktische

Philosophie Kants. Schleiermacher bezeichnet als das allgemeine Wesen und die allgemeine Quelle der Religion ein jedem Menschen natürlich schon gegebenes Gefühl einer Beziehung zu dem Absoluten, näher ein absolutes Abhängigkeitsgefühl, ein Gefühl der absoluten Abhängigkeit vom Absoluten, welches nicht unmittelbar zugleich auch mit Erkennen und Wollen verbunden sei, welches zunächst gegen die Unterschiede von wahr und falsch, gut und böse gleichgültig sei, und nur mittelbar in Beziehung zu denselben stehe, über dessen Inhalt aber doch die Erkenntniß Aussagen machen könne. So wäre also eine Quelle der Gotteserkenntniß gegeben, welche ebenso unabhängig wäre von einer besondern Offenbarung und ebenso schon von Natur dem menschlichen Wesen eignete, wie das sittliche Bewußtsein, die Quelle der praktischen Philosophie, welche aber auch von diesem wieder zu unterscheiden und entweder nach richtigerer Fassung an seine Stelle zu setzen, oder ihm als selbstständig gegenüberzustellen wäre; jedenfalls in noch anderer Weise als dieses eine Gotteserkenntniß begründen würde. Es wird aber aus dieser Quelle in einer noch viel weiter gehenden Art, als bei Kant aus dem sittlichen Bewußtsein, theoretische Erkenntniß von Schleiermacher abgeleitet, es wird der ganze Inhalt des Christenthums und ebendamit auch die Bestimmung des Wesens Gottes und des Verhältnisses zwischen Gott und Welt daraus entwickelt, und so wird die ganze Glaubenslehre in Wahrheit zur Religionsphilosophie. Zwar wird der Inhalt derselben zunächst auf empirischem Wege aus historisch eingetretenen Thatsachen abgeleitet, aber andererseits werden diese historischen Erscheinungen nur als die nothwendigen Entwicklungen aus dem allgemeinen Wesen des religiösen Bewußtseins gefaßt. Der concrete Inhalt der Glaubenslehre wird zunächst dem gegenwärtigen religiösen Bewußtsein der christlichen Gemeinschaft, näher der evangelischen Kirche, entnommen, aber dieses ist doch nur die vollkommenste Darstellung vom wesentlichen Inhalte des christlichen Bewußtseins überhaupt als eines Bewußtseins der Hemmung des absoluten Abhängigkeitsgefühls und der Aufhebung dieser Hemmung in Christo. Und dieses christliche Bewußtsein wird wiederum

nur so angesehen, daß darin das allgemeine religiöse Bewußtsein, das absolute Abhängigkeitsgefühl, nach seinem Inhalt zum klar bewußten, vollständigen Ausdruck gebracht sei. Alle Momente der Glaubenslehre sind im allgemeinen christlichen Bewußtsein seinem Wesen nach schon enthalten, theils als unmittelbar zu seinem Inhalt gehörende, theils wenigstens als von ihm vorausgesetzte, das Besondere des christlichen Bewußtseins aber ist wieder im allgemeinen religiösen Bewußtsein implicite schon gesetzt, und hierauf beruht in letzter Instanz die Wahrheit der Glaubenslehre, nicht auf einer kirchlichen Autorität. Es ist freilich keine genügende methodische Nachweisung davon gegeben, daß das Christenthum die Momente des allgemeinen religiösen Gefühls vollständig und in der vollkommensten Weise in sich zum Ausdruck gebracht habe: vielmehr stellt Schleiermacher selbst diese als etwas noch zu Vermissendes hin. Aber er gibt doch Anhaltspunkte für diese Nachweisung, indem er zeigt, wie das allgemeine religiöse Gefühl durch sein Zusammensein mit dem niederen Selbstbewußtsein nothwendig das Bewußtsein der Hemmung in sich enthalte, und andererseits auch ein Bewußtsein der Ueberwindung dieser Hemmung in der Religion überhaupt ihrer Natur nach vorhanden sein müsse. Darum ist wohl zu verstehen, wie nach seiner Anschauung für jedes religiöse Gefühl das Sündenbewußtsein in dem Zusammensein des höheren Selbstbewußtseins mit dem niederen, das Bewußtsein der Erlösung aber in der höheren Natur, dem absoluten Wesen des religiösen Selbstbewußtseins an sich, implicite schon gegeben ist, und im Christenthum nur zum vollständigen Ausdruck gebracht wird. Christus ist so zuletzt doch nur Derjenige, in welchem das religiöse Bewußtsein, das Jedem von Natur schon eigen ist, zum erstenmal klar, und überhaupt am klarsten zur Erscheinung kam, und welcher darin jedem Christen voranging. So ist hier im Grunde aus einem allgemeinen abstracten Princip der ganze Inhalt des christlichen Glaubens abgeleitet, nur daß die Ableitung zum Theil bloß angedeutet, nicht methodisch durchgeführt, und daß das Princip nicht absolut abstract ist, sondern einigen, übrigens wenigen, concreten positiven Inhalt hat, und insofern ein

positiv Gegebenes ist. Dieses Gegebene aber ist in der menschlichen Natur als solcher, in jedem Menschen ursprünglich schon vorhanden, nur äußert es sich in verschiedener Klarheit und Kraft. Wäre es bei Jedem in der höchsten Klarheit und Kraft vorhanden, und hätte Jeder ein hinlänglich energisches Denken, so könnte Jeder aus seinem eigenen Innern allein die ganze Glaubenslehre entwickeln. Nicht bloß Empfänglichkeit für den religiösen Inhalt, nicht bloß ein Anknüpfungspunkt für denselben als einen von außen gegebenen ist im Bewußtsein eines Jeden vorhanden, sondern der ganze religiöse Inhalt selbst ist implicite wirklich im Menschen gesetzt. Und insofern ist eine aus solchem Princip abgeleitete Glaubenslehre nicht weniger Philosophie, als die praktische Philosophie Kants, die auch von einem in jeder Menschennatur positiv Gegebenen, von dem kategorischen Imperativ ausgeht: nämlich sie ist religionsphilosophische Auffassung und Darstellung des Christenthums. Ebenso aber verhält es sich überall, wo das christliche Bewußtsein nicht bloß als formaler Ausgangspunkt, sondern als die eigentliche ursprüngliche und normirende Quelle der christlichen Glaubenslehre, die nicht wieder auf weitere Quellen, wie die Offenbarung, die Schrift, die Kirchenlehre, zurückgeführt werden könne, statuirt wird. Denn in diesem Fall kann das christliche Bewußtsein nichts Anderes sein, als die vollständig entwickelte Gestalt dessen, was schon im natürlichen religiösen Bewußtsein des Menschen liegt, immerhin entwickelt durch geschichtlich aufgetretene Factoren, aber nicht durch die Glaubwürdigkeit dieser, sondern nur dadurch in letzter Instanz bewahrheitet, daß es nichts enthält, was nicht schon im natürlichen Bewußtsein liegt, und aus ihm mit Nothwendigkeit sich geschichtlich entwickeln mußte. Denn nur so kann das christliche Bewußtsein unabhängig von jenen geschichtlichen Factoren, den Trägern der Offenbarung oder der Kirchenlehre und des kirchlichen Lebens, gedacht werden, sonst, wenn es nicht in dem natürlichen religiösen Bewußtsein seine Quelle hat, kann es nichts sein, als Product jener Factoren.

Es fragt sich nun, ob wirklich ein solches religiöses Bewußtsein, wie es Schleiermacher beschreibt, als etwas

von Natur schon Gegebenes in jedem Menschen vorhanden ist. Wenn wir, um diese Frage beantworten zu können, die Gestalt jenes Bewußtseins bei Schleiermacher psychologisch untersuchen, so finden wir bei ihm zunächst das Eigenthümliche gegenüber von Kant, daß er einen andern Ort im menschlichen Geiste für das Religiöse sucht. Offenbar geht dieß aus dem Bestreben hervor, demselben eine mehr centrale Stellung zu geben, da die Versetzung desselben in die praktische Vernunft (wie bei Kant, der, was er noch vom religiösen Inhalt als berechtigt und a priori nothwendig anerkennt, aus der praktischen Vernunft ableitet) das Religiöse zu sehr nur auf eine Seite des menschlichen Wesens zu legen scheint. Eine centrale Stellung muß auch nothwendig dem Religiösen im menschlichen Geiste gegeben werden, sei es, daß nur eine religiöse, noch keinen objektiv klaren Inhalt enthaltende, Empfänglichkeit, oder ein wirklicher, objektiv gegebener, religiöser Inhalt als von Natur schon vorhanden im Menschen angenommen werde. Nur wenn das höchste absolute Wesen mit dem Wesen des Menschen in dem Mittelpunkt desselben unmittelbar sich berührt, nicht wenn es erst und allein in vermittelter Weise durch die schon entwickelten menschlichen Geistesthätigkeiten ergriffen wird, kann es einerseits in seiner Unabhängigkeit und höheren Stellung gegenüber von allem Andern, als Absolutes erkannt werden, andererseits doch auf alle Seiten des menschlichen Wesens zugleich unmittelbar einwirken: das wurde ja schon oben hinsichtlich des sittlichen Bewußtseins gezeigt. Aber Schleiermacher unterscheidet nicht zwischen einer bloß neutralen Stellung der religiösen Thätigkeit im Menschen im Verhältniß zum Erkennen und Wollen, und zwischen der wirklich centralen. Zunächst ist die erstere angezeigt, wenn das Gefühl, so wie es dem Erkennen und Wollen gegenübersteht und coordinirt ist, als der Ort für die Religion im Menschen statuirt wird. Eine centrale Stellung hätte dieselbe dann, wenn sie in die noch ungeschiedene Einheit des menschlichen Wesens, in welcher Wollen, Erkennen und Fühlen noch unentwickelt beisammen sind, und aus welcher sie dann erst nach ihren verschiedenen Richtungen hervorgehen, verlegt würde.

Das Gefühl im gewöhnlichen Sinn, mit seinem Gegensatz von Lust und Unlust, in seinem Unterschied von Wollen und Erkennen, ist das von einem selbstbewußten und freien Wesen geschehende Aufnehmen einer Einwirkung in ihrem Verhältniß zur eigenen Person, setzt also Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung schon voraus und hat sie schon in sich. Dagegen muß, was im Mittelpunkte und innersten Grunde des menschlichen Wesens seinen Ort hat, zugleich mit Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung schon gegeben sein und mit beiden sich entwickeln. So liegt, wie oben schon gezeigt wurde, das Gewissen in jener ungeschiedenen Einheit des menschlichen Wesens, die allem Wollen, Erkennen und Fühlen im eigentlichen Sinn schon vorausgesetzt bleibt. Im weiteren Sinne kann nun zwar das, was dieser ungeschiedenen Einheit angehört, auch Gefühl genannt werden, und wird so genannt, sofern es immer in sich hat nicht nur ein unentwickeltes, nicht gegenständliches Erkennen und eine noch unbestimmte und unentschiedene Regung des Wollens, sondern auch ein entweder befriedigtes oder unbefriedigtes Innewerden des eigenen Zustandes, aber ohne eigentliche Hingabe an dieses Innewerden. Und weiter auch insofern, als auch das Gefühl im engeren Sinn, in welchem die zuständliche Empfindung mit dem Gegensatz von Lust und Unlust das Vorherrschende und Bestimmende ist, und die Geistesthätigkeit in der Hingabe an dieselbe besteht, doch nicht ganz ohne eine Beziehung zu Erkennen und Wollen bleiben kann, sondern dieselben noch irgendwie als Momente, wenn auch fast als verschwindende, in sich tragen muß, denn keine Geistesthätigkeit kann von den andern völlig isolirt sein. Namentlich wird deßhalb die Bezeichnung Gefühl im weiteren Sinne von jedem unentwickelten Erkennen oder unmittelbaren Innewerden gebraucht, wenn auch nicht die zuständliche Empfindung darin das Vorherrschende ist. Aber Schleiermacher nimmt offenbar das Gefühl wenigstens nicht bloß in diesem weiteren Sinn, wenn er es als den Ort der Religion bezeichnet. Denn er faßt dasselbe als exclusiv gegen Erkennen und Wollen, als geschieden von beiden, nicht als beide dem Keime nach in sich enthaltend, als zunächst gleichgültig gegen das für beide Bestim-

mende, gegen Wahrheit und Sittlichkeit, und glaubt dadurch die Unabhängigkeit der religiösen Erkenntniß um so sicherer zu stellen. Außerdem setzt er auch in den Reden über Religion gerade Solches, was dem Gefühl im engeren Sinne angehört, in die speciellste und nächste Beziehung zur Religion vor Anderem. So wäre aber die Stellung des Religiösen im Menschen keineswegs eine centrale, es würde vielmehr nur in einer einzelnen Richtung der Geistesthätigkeit seinen Ort haben, und zwar in einer gegen Erkennen und Wollen doch im Ganzen untergeordneten, weil das Gefühl nur auf das subjektive Verhältniß der Dinge zum Ich, nicht auf das objektive Wesen der Dinge und des Ich selbst sich bezieht. Es läßt sich nicht denken, daß der religiöse Inhalt als ein ursprünglich der menschlichen Natur gegebener erst in dieser entwickelten und von den andern geschiedenen Geistesthätigkeit und nicht schon im Grunde, in der ungeschiedenen Einheit des menschlichen Wesens hervortreten sollte, gerade wenn er nicht bloß den Gegenständen eigentlicher Erkenntniß coordinirt sein, sondern als unabhängig über ihnen stehen soll. Und es läßt sich auch in Wirklichkeit kein derartiges rein zuständliches Gefühl, das sich so wie das sittliche Bewußtsein Jedem als unmittelbar gewiß von Natur schon bezeugen würde, in der Seele nachweisen. Wenn aber auch die Religion so nur im subjektiven zuständlichen Gefühl gegeben wäre, so könnte daraus jedenfalls keine religiöse Erkenntniß von nur einiger Sicherheit und Klarheit hervorgehen. Allerdings gibt nun Schleiermacher selbst über den Inhalt dieses Gefühls solche Bestimmungen, nach denen es, wenn man sie allein in's Auge faßt, nur Gefühl in weiterem, nicht in engerem Sinne sein kann. Es ist absolutes Abhängigkeitsgefühl, und es soll der Gegensatz von Lust und Unlust in ihm aufgehoben sein, so daß es an demselben nur wieder Antheil bekommt durch seine Vereinigung mit dem niederen Selbstbewußtsein. Aber wenn wir davon absehen, daß diese Fassung nach dem Obigen nicht rein festgehalten ist, daß also die Bestimmung des religiösen Gefühls bei Schleiermacher jedenfalls eine unklare ist, so fragt es sich weiter, ob auch ein solches religiöses Gefühl, ein absolutes Ab-

hängigkeitsgefühl, das rein als Gefühl im weiteren Sinne gefaßt würde, denkbar und nachweisbar ist, namentlich wie es zu denken ist im Verhältniß zu dem schon als wirklich nachgewiesenen sittlichen Bewußtsein. Man könnte denken, es sei mit dem Begriff dieses Gefühls nur eine richtigere allseitige Fassung der Thatsache des sittlichen Bewußtseins gegeben. Wenn man aber jenes Gefühl analysirt, so kann es bloß verstanden werden als ein Gefühl nicht bloß moralischer, sondern physischer und moralischer Abhängigkeit. Eben daß es auch physisch ist, soll möglich machen, daß theoretische Erkenntniß daraus abgeleitet werde. Näher betrachtet aber muß es bei Schleiermacher nach seinem ganzen spekulativen Standpunkt sich so stellen, daß nicht das Physische und Moralische nebeneinander stehen, sondern dem tieferen Sinne nach nur Eines, nämlich das Physische, das Principielle ist, und das Moralische nur eine besondere Erscheinungsform des Physischen. (Man erinnere sich, wie Schleiermacher in der philosophischen Ethik das Verhältniß des Naturgesetzes zum Sittengesetze faßt.) Es kann also mit Recht gesagt werden, daß im Grunde das absolute Abhängigkeitsgefühl nur als ein Gefühl der physischen Abhängigkeit bestimmt werden darf, denn auf dieses reducirt sich auch das Gefühl der moralischen nach Schleiermachers Anschauung. So ist demnach dieses Gefühl nicht bloß das sittliche Bewußtsein in etwas modificirter Auffassung, sondern etwas ganz Verschiedenes. Ein solches physisches absolutes Abhängigkeitsgefühl gibt nun freilich ein Princip theoretischer Erkenntniß an die Hand, denn sein Inhalt selbst ist ein metaphysisches Princip. Es ist hiedurch, wie in der spekulativen Philosophie, ein physisch und metaphysisch Höchstes und Absolutes gegeben, aus dem man alles Concrete zu deduciren versuchen kann. Nur wird hier nicht die Gesammtheit des Seienden von dem objektiven Sein dieses Absoluten, dessen objektive Erkennbarkeit vielmehr geläugnet, und das ganz abstrakt als die absolute Einheit aller Gegensätze gefaßt wird, abgeleitet, sondern das Innewerden dieses Absoluten wird als das Princip aufgestellt, aus welchem die Zustände und Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens in seiner höchsten Po-

tenz sich mit Nothwendigkeit entwickeln. Es handelt sich nicht um Philosophie überhaupt, sondern um Religionsphilosophie. Uebrigens hat diese auch den wesentlichen Inhalt der Metaphysik als religiösen Inhalt in sich. Denn ein Gefühl, welches ein solches abstraktes, metaphysisches Princip, wie das der absoluten Abhängigkeit, zu seinem Inhalte hat, also im Grunde nichts Anderes als die metaphysische Beschaffenheit des Absoluten selbst, zwar nicht unmittelbar als an sich seiende, aber doch in ihrem allgemeinen Verhältniß zur Welt, aus welchem sich ihr objektives Sein erschließen läßt: ein solches Gefühl ist in Wahrheit kein Gefühl mehr. Es ist auch nicht ein solches Gefühl, das der ungeschiedenen Einheit des menschlichen Wesens angehört, sondern es ist ein gegenständliches, wenn auch etwa noch nicht zur vollen Klarheit entwickeltes Erkennen, denn nur durch ein solches können jene abstrakten Bestimmungen aufgefaßt werden. Namentlich kann gerade eine absolute physische Abhängigkeit nicht gefühlt werden, weil das Gefühl als Innewerden des Verhältnisses zu einem Andern ebendamit schon eine relative Unabhängigkeit von diesem Andern in sich schließt: sondern sie kann nur gedacht werden als etwas Objektives. Schleiermacher steht also hiemit nicht nur der praktischen Philosophie selbstständig gegenüber, sondern er steht auch geradezu auf dem Boden der theoretischen Philosophie. Dieß wird vollends dadurch klar, daß er das absolute Abhängigkeitsgefühl selbst nicht als in sich selbst gewisse, nicht weiter abzuleitende, Thatsache des Bewußtseins, als Postulat einführt, wie Kant seinen kategorischen Imperativ, sondern es deduciren will aus den allgemeinen ausnahmslosen Vorhandensein des partialen Abhängigkeitsgefühls für das Ich. Es ist dieß dem Wesen nach derselbe Gang, wie in dem kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes, nur daß hier nicht unmittelbar auf ein Seiendes, von dem Alles absolut abhängig ist, sondern auf das Verhältniß der absoluten Abhängigkeit des Ich geschlossen wird, woraus sich aber jenes Seiende selbst auch vollends erschließen läßt. So gibt die Inhaltsbestimmung des religiösen Gefühls bei Schleiermacher demselben ebenfalls, wie die formale Bestimmung (als zuständliches

Gefühl) keine wirklich centrale Stellung, sondern macht es in Wahrheit zu einem theoretischen, gegenständlichen Erkennen. Und darum läßt sich auch ein Gefühl mit solchem Inhalt psychologisch eben so wenig nachweisen, als überhaupt auf dem Boden der theoretischen Philosophie eine Quelle positiver gewisser und klarer Gotteserkenntniß sich finden läßt. Die Deduction des absoluten Abhängigkeitsgefühls aus dem allgemeinen Vorhandensein des partialen Abhängigkeitsgefühls für das Ich hat keine Beweiskraft, denn ganz mit demselben Rechte ließe sich aus dem eben so allgemein vorhandenen partialen, relativen Freiheitsgefühl ein absolutes Freiheitsgefühl ableiten, also das gerade Gegentheil des absoluten Abhängigkeitsgefühls, das dieses ausschließt. Aber wie nicht durch Vermittlung von Schlüssen, so auch nicht unmittelbar ist die physische absolute Abhängigkeit vom Absoluten ein für das Bewußtsein nothwendig und ursprünglich Gegebenes Es läßt sich ein Bewußtsein absoluter Abhängigkeit so wenig als etwas mit unmittelbarer Gewißheit Jedem sich Aufdrängendes aufzeigen, wie ein gegenständliches Gottesbewußtsein, von dem es sich auch seinem Wesen nach nicht bedeutend unterscheiden würde. Denn aus dem Verhältniß absoluter Abhängigkeit vom Absoluten ließe sich, wie schon gesagt, leicht auch vollends das allgemeine Wesen des Absoluten selbst objektiv erkennen. Und wenn, wie es bei Schleiermacher der Fall ist, durch den Begriff des absoluten Abhängigkeitsgefühls die moralische absolute Abhängigkeit auf die physische reducirt werden soll, so wird eine solche Fassung dem Inhalt des einmal wirklich vorhandenen und unzweifelhaft sich kundgebenden sittlichen Bewußtseins nicht gerecht. Schleiermachers absolutes Abhängigkeitsgefühl ist also psychologisch betrachtet in sich selbst nicht denkbar, weil es zwei widersprechende Momente, ein bloß subjektives Gefühl und ein Innewerden eines rein abstrakten objektiven Erkenntnißgegenstandes, in sich vereinigen will. Und ebenso ist es als wirkliches nicht nachweisbar, denn weder wenn man auf die formale Bestimmung als rein subjektives Gefühl, noch wenn man auf die Inhaltsbestimmung als absolutes Abhängigkeitsgefühl sieht, läßt sich etwas diesen Bestimmungen Entsprechendes, das

mit unmittelbarer Gewißheit sich kund gäbe, im menschlichen Bewußtsein aufzeigen, vielmehr widersprechen diese Bestimmungen der richtigen Anerkennung des wirklich mit solcher unmittelbarer Gewißheit auftretenden sittlichen Bewußtseins. Es ist also eine von der theoretischen Philosophie unabhängige und dabei doch auch neben dem sittlichen Bewußtsein noch selbstständige Quelle der Gotteserkenntniß von Schleiermacher nicht nachgewiesen. Und hieraus erhellt zugleich, daß eine solche überhaupt nicht nachgewiesen werden kann. Denn wenn Schleiermacher dem religiösen Bewußtsein als Inhalt ein metaphysisches Verhältniß gibt, so hat er damit den einzigen Weg eingeschlagen, auf dem er es einerseits dem sittlichen Bewußtsein als etwas völlig Verschiedenes gegenüberstellen, und andererseits in anderer und vollständigerer Weise theoretische Erkenntniß aus ihm ableiten kann, als sie aus diesem hervorgeht. Und wenn er es andererseits als reines subjektives Gefühl faßt, so hat er damit ein Moment in seine Bestimmung aufgenommen, durch welches einerseits seine Verschiedenheit vom sittlichen Bewußtsein völlig festgehalten, andererseits es, wenn man dieses Moment nur für sich betrachtet, wirklich von der theoretischen Philosophie unabhängig gestellt wird. Ist nun diese Fassung unhaltbar, so läßt sich auch keine andere selbstständige Quelle der Gotteserkenntniß, welche von der theoretischen Vernunft und dem sittlichen Bewußtsein wesentlich verschieden wäre, nachweisen. Würde man als solche Quelle ein Bewußtsein mit ebenfalls centraler Stellung in der ungeschiedenen Einheit des Geisteslebens, nur mit anderer etwa mehr theoretischer als praktischer Richtung neben dem sittlichen oder statt des sittlichen Bewußtseins annehmen, so wäre ein solches von dem sittlichen Bewußtsein nicht wesentlich verschieden, und würde auch keine wesentlich verschiedene Gotteserkenntniß geben, weil die in ihm selbst enthaltene Erkenntniß doch auch nur eine unbestimmte und unentwickelte, keine klare objektive Anschauung sein könnte. Wollte man aber jene eigenthümliche Quelle der Gotteserkenntniß in diejenige der schon entwickelten und von einander geschiedenen Geistesthätigkeiten, von welcher sie Schleiermacher ausgeschlossen hat, in das Wollen ver-

legen (als wirkliche Willensrichtung, die neben anderen vorhanden wäre): so träte, abgesehen von dem, was überhaupt gegen eine nicht centrale Stellung derselben gilt, ihr Unterschied vom sittlichen Bewußtsein nicht klar in's Licht. Denn dieses, welches der ungeschiedenen Einheit des Geisteslebens angehört, hat andererseits eine vorzugsweise praktische Richtung. Jedenfalls aber könnte jene Quelle dann für eine Gotteserkenntniß nicht mehr an die Hand geben, als das sittliche Bewußtsein. Ist also Schleiermachers Fassung einer solchen von der theoretischen Vernunft und dem sittlichen Bewußtsein noch unterschiedenen natürlichen Quelle der Gotteserkenntniß unhaltbar, so läßt sich auch überhaupt keine solche denken. Und dem entspricht auch die Wirklichkeit, indem außer dem sittlichen Bewußtsein keine andere Thatsache des Bewußtseins, welche mit gleicher unmittelbarer Gewißheit und in gleicher absoluter auf ein absolutes Sein hinweisender Macht sich aufdrängen würde, als vorhanden sich aufzeigen läßt.

Demnach läßt sich schon unmittelbar zeigen, daß das Schleiermacher'sche absolute Abhängigkeitsgefühl, oder eine ähnlich aufgefaßte Thatsache des Bewußtseins, nicht selbstständige Quelle einer Religionsphilosophie, die von theoretischer und praktischer Philosophie unabhängig wäre, sein kann, weil ein solches Gefühl nicht in sich denkbar und nicht psychologisch nachweisbar ist. Aber es kann auch nicht auf mittelbare Weise als solche Quelle erwiesen werden, dadurch daß aus demselben als Princip der Inhalt der geschichtlich vorhandenen Religionen abgeleitet würde.

Dieß läßt sich vor Allem bei der höchsten Religion, der christlichen zeigen. Schleiermacher bezeichnet die Beziehung aller Momente auf die Erlösung durch Christum als das Eigenthümliche der christlichen Religion, faßt aber dabei die Sünde als etwas Nothwendiges und Natürliches, wenn auch Aufzuhebendes, und den Erlöser bei aller seiner Erhabenheit über alle andern Menschen doch zuletzt wieder als die höchste Blüthe der Menschheit selbst, als einen aus dem eigenen Vermögen der menschlichen Natur Hervorgebrachten. Bei dieser Fassung ist nun allerdings eine

Ableitung vom Wesentlichen des Christenthums aus dem Wesen des absoluten Abhängigkeitsgefühls — sofern dieses einerseits mit dem niederen Selbstbewußtsein stets zusammen ist, andererseits doch immer als ein höheres, die Herrschaft ansprechendes in's Bewußtsein tritt — möglich gemacht. Aber jene christlichen Begriffe werden damit nicht in der Realität gefaßt, die ihnen im historischen Christenthum zukommt, sondern es wird ihnen ein anderer Inhalt gegeben. Und daher gibt Schleiermacher überhaupt in seiner Glaubenslehre, so ernstlich er auch darnach ringt, nicht nur die Religion überhaupt selbstständig gegenüber der Philosophie zu stellen, sondern auch den specifischen Inhalt des Christenthums in sein System aufzunehmen — namentlich durch die Bestimmung der Sündlosigkeit den Erlöser wirklich in seinem specifischen Unterschied von den Menschen zu begreifen — nicht eine Darstellung des christlichen Glaubensinhalts, sondern eine, ganz andere Grundanschauungen enthaltende, spekulative Religionsphilosophie*). Aber

*) Das eine der beiden Momente in Schleiermachers Anschauung der Religion, nämlich das spekulative, philosophische, durch welches bei ihm das andere empirische immer wieder illusorisch gemacht und dessen Inhalt aufgelöst wird, und welches so doch zuletzt die Herrschaft behält, hat Rothe noch consequenter festgehalten und fortgebildet. Denn einerseits geht er in seiner Ethik auch vom religiösen Selbstbewußtsein als Urdatum, als einem mit dem Bewußtsein des Ich unmittelbar Gegebenen aus, und will dadurch seiner Speculation eine selbstständige Stellung gegenüber der vom reinen Selbstbewußtsein ausgehenden Philosophie geben, bezeichnet sie sogar als eine theologische, während sie doch, wenn jenes Urdatum etwas schon natürlich Gegebenes ist, nur Philosophie mit einem eigenthümlichen Princip sein könnte. Andererseits aber bezeichnet er dieses religiöse Selbstbewußtsein geradezu als Gottesbewußtsein, dem Sinne nach als gegenständliches, und leitet aus demselben in streng philosophischer durchgeführter Methode zuerst die Grundlinien der Metaphysik und dann die Ethik ab, als objektive, allgemeine religiöse Wahrheit, während er zunächst nicht darauf ausgeht, die empirisch vorhandenen Religionen in ihrer historischen Gestalt daraus zu begreifen. So stellt sich sein System noch mehr als das Schleiermacher'sche auf den Boden der theoretischen Philosophie, wenn es gleich auf Selbstständigkeit seiner Quelle Anspruch macht. Aber es gilt auch um so mehr das gegen dasselbe, was gegen die speculative Seite der Schleiermacher'schen Anschauung gesagt wurde. Abgesehen davon, daß die Ableitung des Einzelnen aus dem Princip, gleich der Hegel'schen, deren Methode sie folgt, vielfach auf willkührliche Weise die con-

auch in Hinsicht auf die übrigen Religionen, überhaupt auf die Verschiedenheit der Religionen, läßt sich nachweisen, daß in einem solchen Abhängigkeitsgefühl nicht das allgemeine Wesen der Religion enthalten ist, so daß dann die geschichtlich gestaltete Ausbildung der Religionslehren, der religiösen Vorstellungen und Begriffe und des davon bedingten Gottesdienstes nicht zum Wesentlichen in den verschiedenen Religionen gehören würde. Letzteres ist der Fall nach Schleiermacher, der es zwar als nothwendig für die Religion erklärt, daß sie immer eine geschichtliche Gestalt haben müsse, aber die verschiedenen vorhandenen Gestaltungen nicht auf einen wesentlichen, sondern höchstens auf einen graduellen Unterschied in der Art, wie die einzelnen Religionen am allgemeinen Begriff der Religion Theil haben, zurückführt, und das allgemein Wesentliche der Religion allen verschiedenen Religionen in der Hauptsache gleichermaßen zutheilt. Aber die Religionen in ihrer geschichtlichen Gestalt stehen in so durchgreifendem Gegensatz gegen einander, die eine kehrt das in der andern Gegebene so in ihr Gegentheil um, daß dieser Gegensatz, und demnach überhaupt die geschichtliche Ausbildung der Religionen, nichts für den allgemeinen Begriff der Religion Unwesentliches sein kann. Denn das sittliche Bewußtsein erkennt in der einen Religion Wahrheit und positiv sittlichen Charakter, in der andern Falschheit und sittliche Verkehrtheit. Nicht nur zur äußeren Erscheinung, sondern auch zum inneren Wesen der Religion gehört nothwendig ein geschichtliches Moment, denn sie ist nicht nur Einwirkung des Absoluten auf den Menschen, sondern begreift auch das Verhältniß in sich, in welches sich der Mensch zu dieser Einwirkung setzt. Es zeigt sich in der Geschichte der Religionen, daß, wenn der Mensch diese Einwirkung annimmt, das göttliche Wesen sich ihm völliger aufschließt und mittheilt, daß er aber im andern Fall durch Verkeh-

---

creten Bestimmungen in das Abstracte hineinträgt', ist auch das Princip selbst, das Gottesbewußtsein als ein unmittelbar mit dem Selbstbewußtsein gegebenes, willkührlich vorausgesetzt. Und so gilt gegen diese Voraussetzung Alles, was schon in der Untersuchung über theoretische Philosophie gegen ein unmittelbares gegenständliches Gottesbewußtsein entwickelt wurde.

rung des ihm gegebenen religiösen Inhalts denselben mehr und mehr verliert. Und ist die Fortentwicklung dieses Verhältnisses von der Seite des Absoluten und von der des Menschen eine geschichtliche, durch geschichtliche Akte hindurchgehende, so ist schon daraus wahrscheinlich, daß auch der Anfang durch einen geschichtlichen Akt des Absoluten, durch Offenbarung gesetzt sei. Allerdings bleibt auch in den falschen Religionen immer noch etwas mit den wahren Gemeinsames übrig, was macht, daß sie überhaupt noch Religionen sind, aber hierin ist das Wesen der Religion noch weit nicht völlig ausgesprochen. Es ist jenes allen Religionen Gemeinsame nur allgemeinster Keim und Voraussetzung einer Religion, nicht das allein Wesentliche der Religion, vielmehr kann noch etwas dem Wesen der Religion Entgegengesetztes sich daraus entwickeln. Und sofern dieses Gemeinsame zurückweist auf eine unmittelbar ohne Offenbarung schon im Bewußtsein des Menschen vorhandene Thatsache, so ist dieß eben die des Gewissens, welche nach der obigen Beweisführung die einzige auf ein Absolutes zurückweisende im Menschen sein kann. Es läßt sich auch wirklich historisch nachweisen, daß, wenn in jeder Religion als allgemeine Grundlage ein unmittelbares Innewerden einer absoluten, über dem Menschen stehenden Macht vorhanden ist, dieß nur die ethische Abhängigkeit ist, die sich im Gewissen ausspricht. Denn in jeder Religion ist in diesem Innewerden auch ein sittlicher Trieb zum Gehorsam gegen die absolute Macht gesetzt. Allerdings ist daraus, daß in jeder Religion auch eine objektive Anschauung und Vorstellung vom höchsten Wesen vorhanden ist, außerdem noch zu schließen, daß eine objektive Anschauung desselben als Voraussetzung aller dieser geschichtlich vorhandenen Anschauungen, wenn auch von den meisten derselben verschieden, dem Bewußtsein Aller noch neben dem Gewissenszeugniß, in dem keine solche vorhanden ist, ursprünglich gegeben sei. Aber dieß involvirt noch keinen Widerspruch damit, daß eine a priori gegebene, dem Bewußtsein angeborne Anschauung dieser Art sich nach dem Obigen nicht nachweisen läßt. Vielmehr läßt sich dieß auch erklären aus einer geschichtlichen Uroffenbarung, die, als eine allen bestimmten, jetzt vorhandenen Reli-

gionen vorausgesetzte, eine solche Anschauung enthalten würde. Auf die letztere Art ist dann auch leichter als auf die erstere zu begreifen, daß jene objektiven Anschauungen uud Vorstellungen vom höchsten Wesen in den verschiedenen Religionen so durchgreifend unter sich verschieden sind. So gibt es also keine Religionsphilosophie mit einer selbstständigen, von der Metaphysik und praktischen Philosophie unabhängigen Quelle: denn es läßt sich weder eine solche Quelle unmittelbar psychologisch nachweisen, noch von den historisch vorhandenen Religionen aus, dadurch, daß das Gemeinsame derselben als die in allen Menschen vorhandene und das Wesentliche des Religionsbegriffs schon in sich schließende natürliche Religion erwiesen würde, auf eine solche zurückschließen.

Im Ganzen also hat sich aus der bisherigen Untersuchung ergeben, daß die Philosophie in materialer Hinsicht, wenn gleich die theoretische und die praktische eine verschiedene Stellung zur Theologie einnehmen, doch durchweg in demjenigen Verhältniß zu dieser steht, das oben als das von der Theologie geforderte bezeichnet wurde. Als unvollkommene Erkenntniß des gemeinsamen Gegenstandes kann sie die auf einer positiven göttlichen Offenbarung beruhende Theologie nur theils vorbereiten und das Bedürfniß einer Offenbarung zeigen, theils dieselbe durch die Nachweisung ihrer Uebereinstimmung mit dem Inhalt des innersten menschlichen Bewußtseins und durch vollständigere Vermittlung derselben mit dem ganzen Inhalt des Denkens bestätigen. Nicht aber vermag sie als die vollkommenere und gewissere Wissenschaft derselben die Stütze, ohne die sie nicht bestehen könnte, die nothwendige Grundlage und den Abschluß zu geben. Denn wenn auch theoretische und praktische Philosophie als einander ergänzend zusammengenommen werden, so ergibt sich doch auch hieraus nur eine sehr unvollkommene Gotteserkenntniß. Zwar ist dann das, was die theoretische Philosophie nur als eine unentschiedene Frage hinstellen kann, das Dasein Gottes, durch die praktische entschieden bezeugt. Denn indem das Sein eines absoluten ethischen Princips sich mit unmittelbarer Gewißheit kundgibt, kann dasselbe

nicht anders, denn als überhaupt absolut und unendlich, und so auch als absolutes Princip des Seins der Welt gedacht werden, weil, was absolut ist, dieß eo ipso nicht nur nach Einer Seite hin sein kann. Aber was das Wesen, die Beschaffenheit dieses Princips betrifft, so ist der Inhalt seines ethischen Wesens nicht klar, weil dasselbe nicht als Gegenstand objektiver Anschauung gegeben ist, die Bestimmungen aber, die in seiner allgemeinen Beziehung zur Welt, sofern es überhaupt absolutes, und sofern es geistiges Princip ist, liegen, sind doch noch sehr allgemein und abstrakt. Und sodann kann auch die Philosophie keine größere Gewißheit, als eine göttliche Offenbarung, geben, selbst nicht über das Wenige, das sie hinsichtlich des höchsten Princips zu finden und zu erkennen vermag. Dieß darum, weil die einzige ihr gegebene positive Thatsache, welche ihr das Dasein eines höchsten Princips bezeugt, das Gewissenszeugniß, wie schon gezeigt wurde, an den Willen sich wendet, und von diesem zwar nicht absolut ignorirt, aber doch verworfen werden kann. Es handelt sich hier schon um Glauben, wie gegenüber einer Offenbarung. So kann eine solche Gotteserkenntniß, wie die Philosophie sie gibt, durchaus nicht genügen, und es bleibt der Philosophie keine andere Stellung zur Theologie übrig, als die oben bezeichnete.

Zweite Abtheilung.

Formale Seite.

Durch alles Bisherige ist nun aber noch nicht entschieden die zweite Frage: ob nicht die Form und Methode der Philosophie die allein vollkommene und adäquate Form für das Erkennen sei, und ob darum nicht auch die Theologie erst dadurch eine Wissenschaft werde, daß sie in diese Form gebracht werde. Denn diese Form sucht die Philosophie nicht allein in der Behandlung ihres eigenen Stoffes überall zu verwirklichen, sondern stellt sie auch als die

in der Hauptsache gleiche Form für alle Wissenschaften, als diejenige Form, durch die dieselben erst zu Wissenschaften im strengen Sinne werden, in der Logik, als der Lehre von den allgemeinsten Gesetzen, Formen und Functionen des Denkens überhaupt auf*). Diese Frage ist darum keine müßige, weil es klar vor Augen liegt, daß der theologische Inhalt in derjenigen ihm gegebenen Darstellung, welche die Kirche als die Quelle und Norm alles theologischen Wissens ansieht, und welche sich selber als die schriftliche Fixirung der Offenbarung geben will, eine Form hat, die, wenn auch jener philosophischen nicht durchweg entgegengesetzt, doch vielfach und in wesentlichen Beziehungen von ihr verschieden ist. Es läßt sich nicht läugnen, daß das Einzelne, was Gegenstand der Erkenntniß ist, in der heil. Schrift sich nicht häufig findet in der allgemeinen abstrakten Gestalt, welche nach der Logik, wie sie gewöhnlich sich darstellt, den Begriff gegenüber der Vorstellung und Anschauung charakterisirt, und dieß in um so höherem Grade, je höher und principieller er ist. Eben so ist es unläugbar, daß das Verhältniß des einzelnen Gegenstandes zu andern hier nicht häufig in der Weise auftritt, daß sein Wesen durch Angabe und namentlich durch genaue und vollständige Angabe dessen, was zunächst unter ihm oder über ihm steht, bestimmt würde, wie es in der Definition und Eintheilung, wenn sie logisch vollkommen sind, geschieht. Und eben so wenig findet es häufig in der Schrift statt, daß eine Aussage über ein Verhältniß, in welchem ein Gegenstand steht, dadurch begründet würde, daß dieselbe durch Schlüsse aus andern gegebenen Verhältnissen, namentlich in strengem und lückenlosem Fortschritt nachgewiesen würde, wie es im Beweise,

---

*) Es wird hier nicht nur nach dem Verhältniß der Theologie zu der besondern Methode gefragt, welche die Philosophie von andern Wissenschaften unterscheidet, sondern nach ihrem Verhältniß zu der allgemein wissenschaftlichen Behandlungsweise der Erkenntnißgegenstände, welche die Logik darstellt, und diese wird als die philosophische Methode bezeichnet, darum, weil die speciell philosophische Methode doch nur die vollendetste Durchführung jener allgemein wissenschaftlichen Behandlungsweise ist und sein will; weil in ersterer nur die in letzterer gegebenen Principien vollkommener, als anderswo, angewendet werden. Dieß wird sich später noch deutlicher herausstellen.

wenn er den Forderungen der Logik völlig entspricht, der Fall ist. Endlich ergibt auch die Betrachtung der Schrift leicht, daß, wenn in ihr auch auf ein höchstes Princip hingewiesen wird, doch nicht das Ganze als System dasteht, so daß aus diesem Princip alles Einzelne in stufenmäßigem geordnetem Fortschritt abgeleitet würde (wie dieß in der Philosophie nicht nur eine classificirende, das Sein betrachtende, sondern auch eine genetische, das Werden in's Auge fassende Methode im Grunde thut). Vielmehr geht die Betrachtung hier aus von verschiedenen Seiten des Inhaltes, die zunächst unabhängig von einander dastehen und nur in dem äußerlichen Rahmen einer Geschichte mit einander zusammengefaßt werden, ohne daß immer ausdrücklich ihre Coordination und Subordination ihrem innerlichen Wesen nach angegeben wären, wenn gleich die Grundlinien einer systematischen Ausführung angedeutet sind. Da nun die Sätze der Logik, welche jene Formen als die vollkommenen für die Erkenntniß aufstellt, gewöhnlich als das unmittelbar Klare, Gewisse, Evidente angesehen und für jede wissenschaftliche Behandlung eines Gegenstandes als feste und sichere Grundlage vorausgesetzt werden, so kann es den Anschein haben, als ob die Form des theologischen Inhalts, wie sie in der Schrift gegeben ist, von vornherein eine unvollkommene wäre gegenüber der Form des philosophischen Denkens. Es kann scheinen, als ob dieses Denken erst jenen Inhalt in die adäquate Form zu bringen hätte, als ob der theologische Inhalt in der Schrift nichts wäre, als ein Aggregat von Anschauungen und Vorstellungen, welche das philosophische Denken erst auf ihren begrifflichen Gehalt und auf ihre wesentlichen Principien zurückzuführen hätte. Damit wäre aber der Philosophie immer noch ein sehr bedeutender Einfluß auf die Theologie eingeräumt. Das ihr zufallende formale Verarbeiten des theologischen Inhalts wäre dann nicht nur das, wodurch derselbe erst eigentlich recht zum Eigenthum des Erkennens gemacht, sondern auch das, wodurch objektiv das Wesentlichste und Wichtigste in demselben und für denselben erst in's Licht gestellt würde, wodurch derselbe auch objektiv erst seine hinreichende Begründung erhielte, ohne was seine Gewißheit und Richtigkeit immer noch

ganz oder wenigstens theilweise in Frage gestellt wäre. Denn ohne Zurückführung jenes Inhalts auf seine allgemeinen Principien bliebe es immer noch unsicher, ob die gegebenen Anschauungen und Vorstellungen nicht Täuschung, oder wenn dieß mit ihrer unmittelbaren Gewißheit nicht zu vereinigen wäre, ob nicht wenigstens Vieles von denselben als unrichtig auszuscheiden wäre. Es muß darum untersucht werden, ob die in der Logik aufgestellten Formen des Denkens wirklich die einzigen sind, so daß ohne sie keine denkende Betrachtung oder kein begrifflicher Zusammenhang und kein Begreifen des Einzelnen aus einem Princip möglich ist, ob sie die absolut vollkommenen sind, so daß alle andern ihnen gegenüber durchaus und in jeder Beziehung als die unvollkommenen gelten müssen, oder ob ihre Bedeutung etwa nur eine relative ist, ob sie nur relativ nothwendig und relativ vollkommen sind.

A) Die Denkgesetze und die Kategorieen.

Daß nun die Formen der gewöhnlichen Logik die einzigen seien, in welchen überhaupt wissenschaftliches Denken möglich sei, kann von vornherein schon darum zweifelhaft sein, weil dieselben in der formalen Logik, wie allgemein zugegeben werden muß, nur empirisch zusammengestellt, nicht in ihrer Nothwendigkeit deducirt sind. Dieß gilt wenigstens von der Elementarlehre; während die Methodenlehre allerdings nur die consequente Durchführung des in jener Aufgestellten ist, sofern dasselbe auf einen einzelnen Gegenstand des Erkennens (in Definition, Eintheilung, Beweis), oder auf ein Ganzes von solchen Gegenständen (in System und Methode) vollständig angewendet wird. Daher ist die Methodenlehre ihrerseits begründet, indem sie auf dem Grund der Elementarlehre steht, muß aber dann auch, wenn jene fällt, oder soweit sie fällt, mit ihr fallen. Zwar bedarf nun das Recht der Eintheilung der Elementarlehre in die Lehren von Begriff, Urtheil und Schluß keines weiteren Beweises, weil sich diese Formen aus dem allgemeinsten Wesen des Denkens als Erkenntnißaktes ohne Rücksicht

auf die besondere Beschaffenheit oder Richtung dieses Aktes unmittelbar ergeben: der Begriff als Gegenstand dieses Aktes, das Urtheil als dieser Akt selbst, sofern er ein unmittelbarer ist, der Schluß als durch schon gegebene Erkenntnißakte vermittelter Denkakt. Auch daß diesen Haupttheilen die Lehre von den Denkgesetzen vorauszugehen pflegt, läßt sich leicht rechtfertigen. Denn die hier entwickelte Darstellung der allgemeinsten Richtung und qualitativen Beschaffenheit der Denkakte, der Art der durch das Denken gesetzten Verhältnisse, wird der Lehre vom Gegenstande und der unmittelbaren und mittelbaren Weise des Denkakts passend vorausgeschickt als allgemeine Voraussetzung, um sie sogleich als etwas allgemein Wesentliches, nicht bloß Einzelnes und Zufälliges zu bezeichnen; wenn sie dann gleich freilich in jenen späteren Abschnitten noch einmal wiederkehren muß. (Letzteres tritt namentlich in der Lehre von den Kategorieen hervor, die großentheils mit den durch die Denkgesetze bezeichneten Verhältnissen zusammenfallen.) Aber daß nun eben diese Richtung und qualitative Beschaffenheit des Denkens nach ihren verschiedenen Beziehungen und Arten in der Lehre von den Denkgesetzen, und wieder in der Lehre vor der unmittelbaren Handlung des Denkens, vom Urtheil, wo sie beidemal vollständig dargestellt werden muß*), daß sie hier nicht einheitlich als Wesen der Denkhandlung überhaupt zusammengefaßt, und in ihrer Verschiedenheit nicht unter ein höheres Princip gestellt wird, sondern nur das

---

*) Es ist unmittelbar evident, daß diese Richtung des Denkens vollständig nach ihren verschiedenen Beziehungen dargestellt werden muß, nicht bloß wo ex professo von diesen Beziehungen im Allgemeinen und der Art, wie sie nothwendig gesetzt sein müssen, gehandelt wird, in der Lehre von den Denkgesetzen, sondern auch, wo der Erkenntnißakt als solcher in seiner primitiven Form, im Urtheil, Gegenstand ist. Da derselbe unmittelbar Setzen eines Verhältnisses, einer Beziehung ist, so ist die vollständige Bestimmung der Art dieses Verhältnisses, um den Gegenstand nach seinem Wesen zu charakterisiren, hier unmittelbar gefordert; während in der Lehre vom Begriff die Verhältnisse zwischen den Begriffen nur in zweiter Linie hereinkommen, daher noch eher unvollständig bezeichnet werden können, in der Lehre vom Schluß aber, was hierüber zu sagen ist, durchaus aus der Lehre vom Urtheil abzuleiten ist.

Verschiedene äußerlich neben einander gestellt und empirisch aufgewiesen wird, das ist ein wesentlicher Mangel. Es könnte zwar scheinen, als wäre dieser Mangel zunächst in der Lehre vom Urtheil durch die tiefere Auffassung der Logik bei Kant und Hegel gehoben. Der Erstere hat die Eintheilungsgründe für das Urtheil nicht nur übersichtlich als ein abgerundetes Ganzes, dessen einzelne Theile sich symmetrisch zu einander verhalten, dargestellt, sondern auch durchgängig in Beziehung zu allgemeinen Grundverhältnissen des Denkens gesetzt, indem er eine solche Beziehung mit tieferem Blick auch da herauszufinden wußte, wo sie nicht auf der Oberfläche liegt, wie bei den Kategorieen der Relation; sodann hat er auch diese allgemeinen Grundverhältnisse wieder mit einander in Verbindung gebracht. Der Zweite hat, dieß Alles im Wesentlichen aufnehmend, noch das hinzugefügt, daß er die Kategorieen aus Einem höchsten Princip abzuleiten, als Bestimmungen, in welchen sich der allgemeinste und höchste Begriff, der des reinen Seins, mit Nothwendigkeit explicire, und sich stufenmäßig einen immer reicheren und volleren Inhalt gebe, nachzuweisen versucht hat. Allein wenn bei Kant zur Deduction der Urtheilsformen oder der Kategorieen als nothwendiger eben diese Zurückführung auf Ein Princip noch fehlt, wenn bei ihm nicht gezeigt ist, warum dem Denken gerade diese Verhältnisse nothwendig seien, warum es vom Allgemeinen zum Besondern gerade in dieser Weise fortschreite: so fehlt der Art, wie Hegel dieß thut, die Beweiskraft. Wie in seinem ganzen System, so auch hier enthält zwar in der Regel der concretere, abgeleitete Begriff den abstracteren, höheren in sich, aber es ist nicht genügend die Nothwendigkeit davon gezeigt, daß der letztere gerade in der Weise, wie es im ersteren geschieht, sich concret macht, gerade mit diesem concreten Inhalt und nicht mit einem andern sich erfüllt; und so ist der Fortschritt ein willkührlicher, unbegründeter. Freilich zeigt sich daran überhaupt, wie das Concrete aus dem Abstracten nicht abgeleitet werden kann, weil eben das, wodurch es sich vom Abstracten unterscheidet, in diesem nicht liegt, und darum auch nicht aus ihm gefolgert werden kann. Es können darum die Verhält-

nisse des Denkens nicht so aus einander deducirt werden, daß, wenn das eine allgemeinste gegeben wäre, darin alle andern liegen würden, sondern es muß jedes für sich gegeben sein. Aber es muß gezeigt werden können, daß mit den gegebenen Verhältnissen das Wesen des Denkens vollständig bestimmt ist, nicht nur sofern empirisch keine andern allgemeinen Verhältnisse im Denkakt stattfinden, sondern auch sofern die gegebenen Verhältnisse mit einander ein zusammenhängendes und lückenloses, aus inneren Gründen begränztes, und so abgeschlossenes Ganzes bilden, und nicht ein Aggregat von Solchem, was unter sich in keiner näheren Beziehung steht, und keine feste Gränze hat. Es muß allerdings eine Zurückführung auf ein Princip, nur nicht auf ein abstractes, sondern auf ein concretes, geschehen. Daher hat die formale Logik zwar mit Recht nicht nur die Hegel'sche, sondern auch großentheils die Kant'sche Ableitung der Eintheilungsgründe für das Urtheil aufgegeben, weil beide ungenügend sind: aber sie ist mit Unrecht stehen geblieben beim bloßen äußerlichen Zusammenstellen derselben, wodurch keine Gewißheit gegeben wird, ob die einzigen allgemeinen Verhältnisse des Denkens hier erkannt werden, und ob alle hier aufgezählten Verhältnisse wirklich allgemeine sind. Daß zunächst das Erstere nicht stattfindet, und sodann auch das Zweite insofern nicht, als Minderwesentliches dem Wesentlichen coordinirt wird, darauf hat die Kritik Fischer's († Prof. in Basel, Logik, Stuttgart 1838) richtig hingewiesen, und im Ganzen auch richtige Andeutungen über das Positive, was zu ergänzen ist, gegeben, wenn gleich die Ausführung theilweise schief ist. Es kann daher diese Kritik hier in ihren Grundgedanken acceptirt werden, wenn auch manche Berichtigung im Einzelnen, und im Ganzen ein noch tieferes Zurückgehen auf das Wesen der Sache nöthig sein wird.

Wenn zunächst die Denkgesetze näher betrachtet werden, so fällt es leicht in die Augen, daß hier Ungleichartiges zusammengefaßt ist. Denn das Gesetz des Grundes läßt sich mit den drei andern nicht unmittelbar zusammenstellen, und scheint gar keine Beziehung zu denselben zu haben. Bei allen übrigen han-

delt es sich um den Gegensatz des Positiven und Negativen, das sich gegenübersteht: hier aber wird das eine Glied durch das andere theils ponirt, theils negirt, und das, wodurch sie beide von einander verschieden sind, ist dieß, daß das eine das Höhere, das andere das Niedrere, Abhängige ist, ein Verhältniß, welches sich auf das des Positiven und Negativen nicht zurückführen läßt, sondern ganz eigenthümlich dasteht. Der Unterschied zwischen derlei Denkgesetzen hat aber auch eine bestimmte Beziehung auf das Wesen des Denkens. Denn jene drei ersten Denkgesetze sprechen nicht die Regel für ein wirkliches Verhältniß, eine reale Beziehung zwischen zwei Gegenständen des Erkennens aus, sondern nur die allgemeinste Voraussetzung für ein solches Verhältniß. Das Gesetz der Identität kann sich auf kein solches Verhältniß beziehen, da in ihm das Prädicat genau dasselbe aussagt, was das Subjekt, also nicht verschiedene Gegenstände da sind, zwischen denen ein Verhältniß stattfinden könnte, sondern nur einer und derselbe. Das Gesetz des Widerspruchs kann eben so wenig die Regel für ein solches Verhältniß geben wollen, denn hier sind zwar zwei verschiedene Gegenstände vorhanden, aber sie sind nur nach der Seite betrachtet, nach welcher sie verschieden sind und daher keine gegenseitige Beziehung haben, da diese immer neben der Verschiedenheit auch etwas Gemeinsames voraussetzt. Das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten aber setzt eben so wenig ein reales Verhältniß, denn es ist nur die Zusammenfassung des Ponirens und Negirens, und sagt zwar das Neue aus, daß Beides zusammen auf einen Gegenstand angewandt zugleich das ganze Gebiet des Denkbaren umfasse, setzt aber den Gegenstand zu dem übrigen Denkbaren doch nicht in eine reale bestimmte Beziehung. Was a sei und wie es sich zu Anderem verhalte, und was dieses Andere für ein Wesen habe, wird durch den Satz: entweder ist a oder non a zu setzen, eben so wenig bestimmt, als durch die Sätze: a ist = a oder a ist nicht = non a. Denn dieses Gesetz kommt so wenig als die vorigen über die reine abstrakte Position und Negation hinaus, sondern bestimmt nur den Umfang der Geltung derselben. Gesetze, die als solche immer auf die Regelung eines

Verhältnisses sich beziehen, können diese drei Denkgesetze nicht sein in Hinsicht auf irgend ein Verhältniß im Objekt, so daß sie bestimmen würden, wie dieses zu setzen wäre, sondern nur für das Verhältniß zwischen dem Objekt und dem denkenden Subjekt. Sie zeigen nur dem Denken die Nothwendigkeit, in seinen verschiedenen, auf das Objekt bezüglichen, ponirenden oder negirenden Akten sich fortwährend gleich zu bleiben, a immer wieder als a und non a immer wieder als non a zu setzen, und immer entweder a oder non a zu setzen, Position oder Negation in jeden Denkakt aufzunehmen, so daß beide als ursprüngliche Elemente alles Denkens erscheinen, ohne jedoch seinen Inhalt und Charakter schon genügend zu bestimmen.

So sind es also hier nicht reale Verhältnisse, für die diese Gesetze gelten, sondern bloß die allgemeinsten Voraussetzungen jedes realen Verhältnisses, daß nämlich überhaupt objektiv sich selbst Gleiches und unter sich Verschiedenes vorhanden sei, und die Position und Negation eines Objekts zusammen das ganze Gebiet des Denkbaren umfasse. Dieß ist die erste conditio sine qua non eines realen Verhältnisses, mit welcher aber die Möglichkeit eines solchen keineswegs schon vollständig gesichert ist, indem das Verschiedene einander auch absolut ausschließen kann. Dagegen ist im Gesetz des Grundes ein reales Verhältniß gesetzt, indem beide Glieder einander theils negiren, theils poniren, so daß die Möglichkeit einer gegenseitigen Beziehung gegeben ist, und indem auch eine Verwirklichung dieser Möglichkeit statuirt wird durch Bezeichnung einer besondern Art der Beziehung. Wie aber bloße Voraussetzung und nicht wirkliche Setzung *eines realen Verhältnisses*, so geben jene ersten Denkgesetze auch nur eine Voraussetzung für *jeden wirklichen Denkakt*. Sie kommen in ihrer reinen ursprünglichen Form in keinem Denkakt vor, sondern sind nur Bedingungen, ohne welche kein wirklicher Denkakt stattfinden kann; so daß es offenbar wird, wie das wirkliche Handeln des Denkens immer ein Setzen von Verhältnissen ist. Nirgends, außer wo absichtlich gerade die ursprünglichen Formen des Denkens objektivirt werden sollen, wird in einem Denkakt rein die Identität eines Seienden mit sich selbst behauptet (auch wo

dieß scheinbar der Fall ist, faßt das Prädikat den Gegenstand immer von einer etwas andern Seite auf, als das Subjekt), oder sein contradictorisches Gegentheil als solches ihm gegenübergestellt, oder behauptet, daß Beides zusammen alles Denkbare umfasse. Daß sich dieses so verhalte, wird als selbstverständlich vorausgesetzt, das wirkliche Denken aber setzt eine Vermittlung zwischen Identität und Negation, die vom Gesetz des ausgeschlossenen Dritten nicht getroffen wird, und scheidet ab zwischen den Gegenständen, zwischen welchen diese Vermittlung stattfinden kann, und zwischen denen, wo sie nicht möglich ist. Dagegen ist offenbar, daß das Gesetz des Grundes auf ein Verhältniß sich bezieht, das in vielen Denkakten nicht nur vorausgesetzt, sondern unmittelbar und wirklich ausgesprochen wird. Mit Recht deutet daher Fischer hin auf ein weiteres Denkgesetz in Beziehung auf Position und Negation, das für das wirkliche Denken viel mehr Bedeutuug hat, als die früheren, sofern es nicht nur vorauszusetzen, sondern unmittelbar anzuwenden ist, nämlich das Gesetz der Einstimmigkeit und des Widerspruchs. Richtig stellt er den Widerspruch erst hier auf gegenüber der Einstimmigkeit, während der Identität oder Einerleiheit genau genommen nur die Verschiedenheit entgegensteht, daher auch im Vorigen vom Gesetz des Widerspruchs nur ungenauerweise im Anschluß an die gewöhnliche Terminologie die Rede war*). Es handelt sich nämlich zwischen a und non a, obgleich

*) Uebrigens unterscheidet Fischer nicht gehörig zwischen der Identität oder Einerleiheit, und der Verschiedenheit, indem er die Einstimmigkeit, die unter der letzteren mit zu begreifen wäre, vielmehr als eine Art der ersteren faßt, während sie doch die Identität nur theilweise in sich hat, und der völligen Einerleiheit immer noch als etwas Anderes gegenübersteht. Andererseits ist es unrichtig, daß er die Verschiedenheit nicht zusammennimmt mit dem contradictorischen Gegentheil, das zwar nicht als einzelnes Verschiedenes, aber als Gesammtheit alles Verschiedenen dem Identischen gegenübersteht. Dagegen verwechselt er dann das contradictorische Gegentheil mit dem conträren, dem Gegensatz, während er diesen richtig unterscheidet von der bloßen Verschiedenheit des Einzelnen vom Andern. Und deßhalb verwirft er auch irrig das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten, das zwischen dem contradictorisch Entgegengesetzten wirklich gilt, während es allerdings zwischen conträren Gegensätzen verschiedenes Drittes gibt, wenn schon nichts eigentlich ihnen Parallelstehendes und Coordinirtes.

dieſes letztere zunächſt in ein negatives Verhältniß und ſo eigentlich in gar keine Beziehung zu a geſetzt iſt, doch noch um die weitere Frage, ob Beides mit einander ſich zuſammendenken läßt, ſo daß es wenigſtens theilweiſe mit einander identiſch iſt, oder ob Beides nicht zugleich als in Einem ſeiend gedacht werden kann. Im erſten Fall iſt eine Vermittlung zwiſchen Identität und Negation gegeben, es iſt die Identität theilweiſe in die Negation aufgenommen, und ebenſo die Negation theilweiſe mit der Identität verbunden. Dieß findet ſtatt ohne Aufhebung des Geſetzes des ausgeſchloſſenen Dritten, welches nur ſagt, daß zwiſchen a und dem nicht völlig mit a Identiſchen kein Drittes ſein kann. Denn hier iſt das mit a Einſtimmige kein Drittes, vielmehr ein non a, das aber nur nicht völlig ausſchließend gegen a ſich verhält, ſondern auch theilweiſe wieder mit ihm identiſch iſt. So iſt der Begriff des Negativen einerſeits gemildert, andererſeits wird er dann aber auch geſchärft in dem, was dieſem Einſtimmigen gegenüberſteht, dem Widerſprechenden oder Gegenſätzlichen (dieß das eigentlich Conträre im Unterſchied vom Contradictoriſchen), welches a ausſchließt, daß es nicht mit ihm zuſammen, als mit ihm in Einem oder als in ihm gedacht werden kann. Um dieſe Verhältniſſe handelt es ſich bei jeder Ausſage, ſofern ſie eine poſitive oder negative iſt, wenn einem Subjekt etwas beigelegt oder abgeſprochen wird: nicht das mit ihm völlig Identiſche wird ihm beigelegt, ſondern nur das mit ihm Einſtimmige, nicht das bloß von ihm Verſchiedene ihm abgeſprochen, ſondern das ihm Widerſprechende. Dieſe Verhältniſſe werden auch in der Lehre von den Begriffen anerkannt durch die Unterſcheidung zwiſchen disparaten und disjunkten Begriffen. In der Gegenüberſtellung dieſer zwei Arten von Begriffen zeigt es ſich zugleich, daß auch das Gegenſätzliche nicht abſolut aller gegenſeitigen Beziehung entbehrt, ſondern nur nicht unmittelbar in eine ſolche unter ſich geſetzt werden kann, ſofern dieſes Gegenſätzliche, oder wenigſtens Momente, welche in ihm enthalten ſind, ſofern es alſo ganz oder theilweiſe mit einander unter einem höheren Begriff zuſammengefaßt werden kann, welcher unmittelbar über ihm ſteht und ſich in ihm explicirt;

während bei dem unter sich Einstimmigen dieß nicht der Fall ist. Diese beiden Verhältnisse aber, für welche sich das Gesetz einfach so aufstellen läßt, daß zwischen allem Denkbaren das eine oder das andere stattfinden muß, weisen zugleich auch hin auf das nothwendige Mittelglied zwischen den allgemeinsten Denkgesetzen und dem Gesetz des Grundes. Im Verhältniß der Einstimmigkeit ist dieses Mittelglied gegeben, während das des Widerspruchs es ausschließt. Zwischen der abstrakten Verschiedenheit und einem bestimmten Verhältniß muß nämlich in der Mitte liegen die Möglichkeit eines Verhältnisses überhaupt: zuerst muß ausgesprochen sein, daß überhaupt ein Verhältniß zwischen dem Verschiedenen gesetzt werden könne, dann erst kann ein bestimmtes Verhältniß wirklich gesetzt werden, wie das des Grundes und der Folge. Und Ersteres geschieht nun in der Einstimmigkeit. Aber neben dieser Ergänzung für die allgemeinen Verhältnisse des Denkens wird noch eine andere durch das Verhältniß von Grund und Folge gefordert. Es ist nämlich in diesem eine Beziehung zwischen einem Höheren, und einem Niedreren, welches durch das Höhere gesetzt und von ihm abhängig ist, so statuirt, daß jedes von Beiden ein Anderes, Fürsichseiendes ist. Sie ist aber auch möglich innerhalb eines und desselben Gegenstandes der Erkenntniß, so daß er eine höhere und eine niedrere Seite hat, welche letztere von der ersteren abhängig und durch sie gesetzt ist. Eine solche Beziehung ist wirklich gegeben in dem Verhältniß von Wesen und Erscheinung, das auch gegenüber dem Causalitätsverhältniß bezeichnet werden kann als Verhältniß zwischen Substanz und Accidenzen; jedoch so, daß es noch unterschieden wird von dem Verhältniß zwischen Ding und Eigenschaften. (Weiteres über letzteren Punkt später.) Es ist klar, daß dieses Verhältniß nicht weniger allgemein sein kann, als das der Causalität, und mit diesem zusammen über das ganze Gebiet des Denkens sich erstrecken muß, denn anders läßt sich das Verhältniß des Höheren und des von ihm Abhängigen nicht denken, als entweder innerhalb eines Gegenstandes, oder zwischen verschiedenen Gegenständen. Es wird sich sogar leicht erklären lassen, wenn dieses Verhältniß noch häufiger vom Denken angewandt wird,

als das der Causalität. Denn der Unterschied zwischen der Betrachtung des Objektes als eines einheitlichen und als eines in Verschiedenes zerfallenden kann, wenn auch sein objektiver Grund, die Gränze im Objekt zwischen dem Verhältniß des Einzelnen zu sich selbst und zu Anderem, feststehen muß, doch subjektiv für das Denken eine gewisse Relativität haben, es kann also das Verschiedene vom Denken doch auch wieder in eine Einheit zusammengefaßt werden. Und wenn einmal die eben ausgesprochene Möglichkeit vorhanden ist, so wird sie auch leicht sich verwirklichen, sofern dadurch, daß die Beziehung dann eine engere wird, und die Glieder näher zusammentreten, der Charakter des Verhältnisses stärker hervorgehoben, auch durch die einheitliche Zusammenfassung die Möglichkeit, das Erkannte wieder zu Anderem in Beziehung zu setzen, leichter gegeben wird. So findet sich denn auch wirklich, wenn das formale Verfahren des Denkens in's Auge gefaßt wird, im Verhältniß der Begriffe zu einander, sofern es das des Höheren und des Niedreren ist, nur Eine Form der Abhängigkeit, welche dem Verhältniß von Wesen und Erscheinung, nicht auch eine solche, welche dem von Grund und Folge entspricht, und auch ein objektiv causales Verhältniß wird subjektiv unter jene Form subsumirt. Eben so hat im Urtheil ein objektiv causales Verhältniß zwischen den Gliedern desselben subjektiv die gleiche Form, wie ein substantielles; und erst im Verhältniß zwischen verschiedenen Urtheilen, das so complicirt ist, daß keine einheitliche unmittelbare Zusammenfassung mehr möglich ist, kommt die causale Form zur Anwendung. Das Verhältniß zwischen dem Höheren und Niedreren überhaupt aber, das in jenen beiden Formen sich ausprägt, und als dessen Gesetz eben die Nothwendigkeit der Abhängigkeit des Einen vom Andern zu bezeichnen ist, zeigt sich nun durchgängig im Denken als ein Verhältniß von großer Wichtigkeit. Es bezeichnet eigentlich den wesentlichen Charakter des Denkens, indem es dem Denkakt seine Richtung gibt, es ist dasjenige Verhältniß, welches die im Denken immer gesetzte reale Beziehung zwischen dem Erkennbaren nicht nur in ihrer Möglichkeit und in ihrem wirklichen Vorhandensein überhaupt, sondern in ihrer qualitativen Beschaffenheit

ausspricht, und dabei doch ausspricht in einfachster Weise, wie sie in allen Denkakten sich vollziehen kann. Darum ist es auch sogleich in der Lehre von den Begriffen offenbar, wie dieses Verhältniß des Höheren zum Niedreren das wichtigste ist. Es ist das allgemeinste und bedeutendste in der Lehre vom Begriff neben dem der Coordination; während aber durch das letztere nur angezeigt wird, wo keine nähere unmittelbare Beziehung stattfindet, wird die wirkliche Beziehung durch die Subordination ausgesprochen, so daß diese als noch wichtiger erscheint. Und dieß zeigt sich auch daran, daß sie bei der Bestimmung vom Wesen des Begriffs in erster Linie steht, daß der Begriff vor Allem durch das ihm Uebergeordnete und Untergeordnete bestimmt wird. Eben so wichtig ist das Subordinationsverhältniß in der Lehre vom Urtheil und vom Schlusse, wie nachher sich erweisen wird. Diese Bedeutung, das Wesen des Denkakts zu bestimmen, kommt aber dem Subordinationsverhältniß nur in seinem allgemeinen Wesen auch für das Allgemeine zu. Wie schon der Unterschied zwischen den beiden speciellen Arten der Subordination, der Substantialität und Causalität, eine mehr secundäre Bedeutung für die Form des Denkakts hat, was daran offenbar wird, daß er theilweise ein fließender ist: so sind noch untergeordneter die Unterschiede, welche innerhalb dieser beiden Verhältnisse wieder sich ergeben. Das Verhältniß der Substantialität nämlich findet zunächst seine Anwendung so, daß das existirende einzelne Ding als das Wesen, die Substanz, seine verschiedenen Beschaffenheiten und Eigenschaften als die Erscheinung, die Accidenzen betrachtet werden. Allein diese Anwendung ist nicht die einzig mögliche: es kann auch die Eigenschaft, wenn sie in ihrem allgemeinen Charakter, wie sie auch außer diesem Einzelnen ist, aufgefaßt wird, als ein Wesentliches betrachtet werden, von dem ihr Auftreten im Einzelnen nur äußerliche Erscheinung ist. So kann diese Beziehung von Wesen und Erscheinung in entgegengesetzter Weise angewandt werden, eben so wie das Causalitätsverhältniß in verschiedener Weise und in entgegengesetzter Richtung gegen diejenige, in der es objektiv zunächst gesetzt ist, subjektiv angewandt werden kann, weil

es auch objektiv als ein gegenseitiges zwischen den Dingen stattfindet. Daher wird hier bei der causalen Beziehung das subjektive Verhältniß vom objektiven durch die Verschiedenheit der Benennung (Grund und Folge, — Ursache und Wirkung) unterschieden. In Beziehung auf das Substantialitätsverhältniß kommt diese Verschiedenheit seiner Anwendung zum Ausdruck in einem von der Logik in der Lehre von den Begriffen aufgestellten Verhältniß derselben, nämlich dem Verhältniß der sich kreuzenden Begriffe, welche auf einem Gebiet, das sie von verschiedenen Seiten aus beherrschen, zusammentreffen und von denen so jeder dem andern theils übergeordnet, theils untergeordnet ist. Auch in der Lehre vom Urtheil und vom Schluß kommt dieses Verhältniß zur Sprache. Es ist aber diese verschiedene Anwendung des Substantialitätsverhältnisses, wie ihr Gebiet ein beschränkteres ist (dieß ist offenbar hinsichtlich der sich kreuzenden Begriffe), so auch für das Wesen des Denkens von geringerer Bedeutung, und hat ihren Grund nur in verschiedener Beschaffenheit der Objekte, nicht in innerlich verschiedenem Verfahren des Denkens. Eben so verhält es sich mit dem Unterschied zwischen der einfachen unmittelbaren Anwendung des Causalitätsverhältnisses, und zwischen der Anwendung in dem complicirten Verhältniß des Zwecks, wo die Ursache durch die Freiheit, die geistige Intelligenz, ideell zur Folge, die Wirkung zum Grunde gemacht ist. Hier ist das Verhältniß der Gegenstände durch ein Denken objektiv umgekehrt, aber das dieselben objektivirende und betrachtende Denken setzt subjektiv ihr Verhältniß in keine andere Form, als in die einfache der Causalität, oder genauer der Substantialität, das einfache Causalitätsverhältniß, oder eigentlich der äußern Form nach das Substantialitätsverhältniß wird nur in anderer Richtung, wie es dem Charakter des Gegenstandes entspricht, angewandt. Allerdings ist es nun auch möglich, daß der Zweck als subjektive Form des Denkens seine Anwendung finde, aber nicht so, daß wo objektiv im Gegenstande ein Zweck vorhanden ist, das Denken auch subjektiv seiner Form nach als zwecksetzend sich verhielte, daß das eine Glied der Form nach als Mittel für das andere gesetzt würde: sondern das-

selbe wird als einfache Wirkung oder vielmehr nur als Erscheinung und Accidens der Form nach gesetzt, denn das subjektive Verfahren des Denkens muß hier kein so complicirtes sein, wie in einer zwecksetzenden Handlung. Vielmehr da schon die Causalität als einfache Form nur in beschränktem Umfang beim Verhältniß zwischen mehreren Urtheilen ihre Anwendung findet, so wird die complicirtere Form des Zweckes nur in noch beschränkterem Umfang und unter noch complicirteren Verhältnissen als subjektive gebraucht. Wo nämlich ein Begriff durch Definition oder Eintheilung oder ein Urtheil durch Beweis im Verhältniß zu dem ihm Zunächstliegenden vollständig bestimmt wird, da tritt der Begriff oder das Urtheil in's Verhältniß des Zweckes zu der auf ihn gerichteten Thätigkeit des Denkens. So ist es klar, daß in den Verhältnissen der Einstimmigkeit und des Gegensatzes, und sodann der Subordination, der Substantialität und Causalität die eigentlichen allgemeinen Grundverhältnisse des Denkens gegeben sind.

Wenn nun dieselben auch aufgesucht werden in den Eintheilungsgründen der Urtheile und den daraus genommenen Kategorieen, welche mit mehr Bewußtsein davon, daß es sich hier um Vollständigkeit der Grundverhältnisse des Denkens handelt, aufgestellt, und auch zum Gegenstande philosophischer Deductionen gemacht worden sind: so finden sich hier diese Grundverhältnisse zwar wieder, aber vermischt mit Anderem, was ihnen nicht coordinirt werden kann. Die Einstimmigkeit und der Gegensatz finden sich wieder im positiven und negativen Urtheil*), ihnen ist aber beigefügt das limitirende oder unendliche, in welchem das Prädikat dem Subjekt nur theilweise beigelegt wird. Diese Limitation kann jedoch nicht mit der Position und Negation zusammengestellt werden, denn es gibt, wie sich schon oben zeigte, kein drittes Verhältniß, das denen der Einstimmigkeit und des Wider-

---

*) Daß es sich um diese Verhältnisse und nicht um die abstrakte Identität und Verschiedenheit hier handelt, wurde schon oben als Erfahrungssatz ausgesprochen.

spruchs 'parallel wäre. Sie wird vielmehr der Form nach unter die Position oder die Negation jedesmal sich subsumiren, und kann nur die Bedeutung haben, daß, da im Urtheil immer auch schon das Verhältniß der Subordination als gesetztes oder negirtes vorkommt, diese keine völlige ist, also die beiden Glieder, Subjekt und Prädikat, im Verhältniß sich kreuzender Begriffe stehen. Sie gehört daher zur Bestimmung des Verhältnisses der Subordination, nicht der Position und Negation. Sie will nicht zwischen der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, Subjekt und Prädikat als einstimmig zusammen zu denken, welche durch das positive oder negative Urtheil gesetzt ist, ein Drittes aufstellen, denn ein solches Drittes gibt es nicht, sondern sie will nur die Subordination des Einen unter das Andere als eine bloß theilweise bezeichnen, indem sie dieselbe als eine theilweise ponirt oder als eine völlige negirt, und so das Verhältniß beider Glieder der Form nach als ein positives oder negatives ausspricht. (Die Durchführung der Dreiheit in der Anordnung der Kategorieen ist überhaupt falsch, wie Fischer mit Recht behauptet, und wie nachher noch weiter sich zeigen wird.) Das Subordinationsverhältniß findet sodann seinen eigentlichen Ausdruck in den Kategorieen der Relation. Hier spricht zunächst das Verhältniß der Substantialität sich aus. Daß diesem das Verhältniß der Causalität coordinirt wird, ist ein richtiger Gedanke von Kant, aber falsch ist es dennoch, das hypothetische Urtheil, in welchem allerdings dieses Verhältniß ausgesprochen ist, dem kategorischen parallel zu setzen, weil es sich im ersteren nicht um ein Verhältniß zwischen den Gliedern des Urtheils, wie im kategorischen, sondern um ein Verhältniß zwischen mehreren Urtheilen handelt. Eben so ist es aus demselben Grunde falsch, das disjunktive Urtheil als ein solches, welches das Verhältniß der Wechselwirkung aussprechen soll, weiter mit jenen beiden zu coordiniren. Außerdem spricht hier auch noch das Weitere dagegen, daß die Wechselwirkung bei dieser Urtheilsform gar nicht ausgedrückt, sondern vielmehr zunächst ein die reale gegenseitige Beziehung ausschließendes Verhältniß gesetzt ist, und nur in mittelbarer entfernter Weise hier noch Wechselwirkung möglich ist (sofern die Gegen-

sätze in einer höheren Einheit sich wieder zusammenschließen)*). Dem substantiellen Urtheil parallel wäre nur ein solches causales, in welchem ein causales Verhältniß zwischen den Gliedern des Urtheils durch eine vom substantiellen verschiedene Form desselben ausgesprochen wäre. Da aber der Unterschied zwischen dem Substantialitäts- und Causalitätsverhältniß für das subjektive Denken ein fließender ist, so tritt das letztere im einzelnen Urtheil nicht durch eine eigene Form besonders hervor, sondern auch solche Urtheile, in denen das Verhältniß material als ein causales zu fassen ist, (wie dieß häufig, jedoch nicht immer, bei den Urtheilen, wo das Prädikat ein transitives Verbum ist, stattfindet), sind formal nicht wesentlich von den substantiellen verschieden**). Daß übrigens jedes kategorische d. h. jedes einfache Urtheil formal ein substantielles ist, daß es den Unterschied von Höherem und Niedrerem in einfacher Form in sich hat, daß immer ein Glied im Urtheil das höhere ist, geht unwidersprechlich hervor aus der Anwendung des Urtheils im kategorischen Schluß, welcher darauf beruht, daß das Niedrere im einen Urtheil unter das Höhere des andern subsumirt wird, auf Grund davon, daß das Höhere des ersteren Urtheils als das Niedrere im andern gesetzt ist. Und zwar wird beim Schließen in der Regel als das Höhere im Urtheil das Prädikat angenommen, und das Subjekt, von welchem im Denkakt ausgegangen wird, als das Niedrere. Dieß ist wohl darum der Fall, weil das Denken eigentlich Streben nach Erken-

---

*) Das entsprechende Wechselverhältniß vielmehr, das überall bei der Causalität vorhanden ist, ist ausdrücklich angezeigt nur zwischen sich kreuzenden Begriffen.

**) Fischer unterscheidet ein besonderes causales Urtheil, das theils in einem einfachen Satze durch ein transitives Verbum, theils in zwei Sätzen entweder durch die Verbindung: „weil so", oder als hypothetisches ausgesprochen werde. Aber es ist hiebei zwischen dem einfachen und zusammengesetzten Urtheil nicht gehörig geschieden, und überhaupt übersehen, daß es sich zunächst um die formale Eintheilung handelt, und nach dieser auch material causale Verhältnisse in der Form den substantiellen im Wesentlichen gleich sein können, dagegen der Unterschied zwischen einfachen und zusammengesetzten Urtheilen, die als causale material beide gleich sein können, hier als ein formaler primäre Bedeutung gewinnt.

nen des Höheren, und so in der Regel Ausgehen vom Niedreren zum Höheren hin ist. So herrscht das Subordinationsverhältniß also im Urtheil durchgängig. Was aber die etwaige positive Bedeutung der beiden Formen des hypothetischen und des disjunktiven Urtheils betrifft, welche Verhältnisse zwischen verschiedenen Urtheilen bezeichnen, so findet eine solche nur statt, sofern sie Grundlage von Schlüssen sind: wie denn die Eintheilung in kategorische, hypothetische und disjunktive bei den Schlüssen wiederkehrt, und hier wirklich an ihrem Orte ist. Denn hier ist die Unterscheidung von Bedeutung, ob aus zwei Verhältnissen von Begriffen ein drittes gefunden wird, oder ob ein Verhältniß der Subordination, oder der Coordination und damit der wechselseitigen Ausschließung, zwischen Urtheilen vorausgesetzt, und dann vom Sein des einen Urtheils als Gliedes eines solchen Verhältnisses auf das Sein oder Nichtsein des andern geschlossen wird. Beiderlei Schlüsse lassen sich übrigens auf kategorische zurückführen. Beim hypothetischen Schlusse enthält die erste Prämisse schon einen zusammengezogenen oder einen unmittelbaren kategorischen Schluß, der nur darum nicht vollkommen das aussagt, was die Folgerung im hypothetischen Schluß selbst, sondern der bloß als die eine Prämisse dieses andern Schlusses erscheint, weil der Obersatz jenes unmittelbaren Schlusses, den die Prämisse darstellt, selbst wieder der Begründung durch andere Schlüsse oder Urtheile bedarf. Der disjunktive Schluß aber ist ein Schluß vom Höheren auf das Niedrere, dessen Obersatz nur in ein Urtheil zusammengezogen werden darf, damit es ein kategorischer Schluß der äußeren Form nach sei. Denn es ist hier zuerst dem Subjekt das die beiden Glieder des Gegensatzes umfassende Höhere als Prädikat beigelegt, dann etwas hierunter begriffenes Niedreres beigelegt oder abgesprochen, dann das übrige darunter enthaltene Besondere darauf hin abgesprochen oder beigelegt. Allerdings hat ein so gebildeter kategorischer Schluß gegenüber dem gewöhnlichen kategorischen immer noch das Eigenthümliche, daß er nicht allein auf dem Verhältniß der Subordination, sondern auch auf dem der Coordination beruht, allein an sich widerspricht dieß dem Wesen

des kategorischen Schlusses nicht. Und so bleibt der Unterschied zwischen den verschiedenen Schlußarten doch nur ein Unterschied der äußeren Form, und es zeigt sich, daß auch im Schluß wie im Urtheil das Subordinationsverhältniß theils allein, theils neben dem Coordinationsverhältniß das herrschende ist und den Nerv des Schlusses bildet*). Daß aber die hypothetischen und disjunktiven Urtheile ihrer Form nach den kategorischen ganz ungleichartig sind, daß sie nicht unter dem Begriff der Relation mit diesen unmittelbar zusammengestellt werden können, dieß beruht nicht allein auf dem schon angegebenen Hauptunterschiede zwischen beiderlei Urtheilen, daß einerseits ein Verhältniß zwischen den Gliedern des Urtheils, andererseits ein Verhältniß zwischen verschiedenen Urtheilen stattfindet, sondern es geht auch noch aus einem weiteren Grunde hervor. Die kategorischen Urtheile sind nämlich zugleich in der Regel assertorisch, die hypothetischen und disjunktiven immer theilweise problematisch, wie dieß auch schon in den Benennungen kategorisch und hypothetisch ausgesprochen ist. Denn bei dem hypothetischen Urtheil bedarf der begründende Satz selbst wieder einer Begründung, bei dem disjunktiven ist eine Entscheidung zwischen den zwei Fällen, die als einander ausschließende gesetzt sind, nöthig: also ist beidemal nur das Verhältniß zwischen zwei Urtheilen, nicht eines dieser Urtheile selbst als wirklich gesetzt. So ist jene Zusammenstellung der kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Urtheile auch darum unrichtig, weil hier noch eine andere Kategorieenklasse neben der Klasse der Relation hereingreift, nämlich die der Modalität. Dieß führt uns aber zugleich auf die Kategorieen der Modalität im Allgemeinen, sofern sie als eine eigene Klasse denen der Qualität und der Relation coordinirt sind, und überhaupt auf die neben den letzteren noch

---

*) Es ist hier nur diejenige Form des hypothetischen und disjunktiven Schlusses berücksichtigt, wo die zweite Prämisse kategorisch ist, weil diese im einfachen Schluß die allein praktische ist, indem sonst kein kategorischer Schlußsatz herauskommt. Die andere Form, wo auch der Schlußsatz hypothetisch oder disjunktiv ist, kann wenigstens nicht für sich, sondern nur als Glied einer größeren Kette bestehen.

aufgestellten Kategorieen, zu welchen außer denen der Modalität auch noch die der Quantität gehören. Es fragt sich, mit welchem Rechte sie mit den allgemeinen Grundverhältnissen des Denkens zusammengestellt werden können. Was nun die Kategorieen der Modalität betrifft, so ist es klar, daß es sich in ihnen nicht um irgendwelche Verhältnisse zwischen den Gegenständen des Denkens, sondern um das Verhältniß zwischen dem Denken selbst und seinem Gegenstande handelt. Es fragt sich, ob der Gegenstand dem Denken so gegenübertritt, daß demselben die völlig freie Wahl bleibt, ihn zu setzen oder nicht (Möglichkeit), oder ob er dasselbe mit überwiegender Macht (Wirklichkeit), oder mit unausweichlicher Ueberzeugungskraft (Nothwendigkeit) zum Setzen seiner selbst bestimmt. Uebrigens zeigt sich in den beiden Kategorieen der Wirklichkeit und Nothwendigkeit, wie sie mit einander der Möglichkeit gegenübertreten, nicht nur der verschiedene Grad der Stärke, mit welcher die Bestimmung, den Gegenstand zu setzen, auftritt, sondern es wird auch dadurch, wie es wenigstens die Benennung der Wirklichkeit deutlich ausspricht, auf den verschiedenen objektiven Grund dieser Bestimmung hingewiesen. Denn die Wirklichkeit spricht diejenige Bestimmung zum Setzen eines Gegenstandes aus, welche in der Anschauung desselben für sich liegt, während die Möglichkeit nur das enthält, daß er durch Anderes nicht absolut ausgeschlossen, oder auch daß er theilweise in demselben gesetzt ist, also sein Verhältniß zu Anderem unvollkommen in's Auge faßt, die Nothwendigkeit aber seinen Zusammenhang mit Anderem vollkommen, im Wesentlichen vollständig aufweist, und so die etwaigen Zweifel, ob die Anschauung nicht Täuschung sei, aufhebt. Soviel ist daher einleuchtend, daß diese Kategorieen zwar wirkliche Bestimmungen des Urtheils, aber nicht den vorigen unmittelbar zu coordiniren sind, da sie nicht die durch das Denken gesetzten Verhältnisse und damit dessen Richtung und qualitative Beschaffenheit, sondern nur sein Verhältniß zum Gegenstande, die Gewißheit des Gegenstandes für das Denken aussprechen. Dagegen sind sie von den objektiven Verhältnissen, die das Denken setzt, abhängig, und der Grad der Gewißheit, den sie bezeichnen, kann nur als Folge

davon, wie weit das Denken seine Richtung durchführt, angesehen werden. In den Kategorieen der Möglichkeit und der Nothwendigkeit nämlich offenbart es sich, wie das Denken, indem es den Zusammenhang eines Gegenstandes mit den andern setzt, einerseits, sofern es unvollkommen geübt wird, hinter der unmittelbaren Anschauung des Gegenstandes, die das Denken nur zum einfachen Setzen desselben für sich bestimmt, zurückbleibt, und von ihr erst seine Gewißheit erhält, andererseits, sofern es vollkommen ist in seiner Anwendung, diese Anschauung erst vollendet, und ihr völlige Gewißheit gibt. Anders ist es mit den Kategorieen der Quantität. Wenn hier die Eintheilung in allgemeine, besondere und einzelne Urtheile betrachtet wird, so scheint der Eintheilungsgrund ein ganz neuer und eigenthümlicher zu sein, die Eintheilung scheint nämlich zu geschehen nach dem größeren oder geringeren Umfang, der höheren oder niederern Stellung des Subjektsbegriffs (oder der Subjektsvorstellung), wornach auch die Urtheile selbst eine höhere oder niedrigere Stellung einnehmen würden. Von diesem Eintheilungsgrund aus allein kann auch die Eintheilung als dreifache auftreten. Allein eine Classificirung der Urtheile nach dieser Richtung ist darum unmöglich, weil das Höhere und Niedrere großentheils nur ein relativ Höheres und Niedreres ist, weil fast jeder höhere Begriff wieder einen höheren über sich, und wenigstens sehr viele niedrigere Begriffe wieder niedrigere Begriffe oder Vorstellungen unter sich haben, also nicht nur einige wenige allgemein feststehende Stufen des Höheren und Niederern nachgewiesen werden können. Dieß wird auch sogleich offenbar, wenn das Verhältniß des Höheren und Niederern nicht, wie hier, numerisch ausgedrückt wird. Denn die Form der Zahl scheint allerdings eine Abstufung nach Allheit, Vielheit, Einheit zuzulassen, das Verhältniß des Höheren und Niederern an sich aber, das durch dieselbe ausgedrückt werden soll, hat nicht diese wenigen feststehenden, überall in gleicher Weise wiederkehrenden Stufen in sich. Auch wäre die Anwendung eines solchen Verhältnisses der Urtheile in der Zusammensetzung verschiedener Urtheile schon darum eine beschränkte, weil gewöhnlich der Prädikatsbegriff

als der höhere, der dem Urtheil daher auch seine Stellung als höheres oder niedreres gibt, gefaßt wird. Vielmehr kann hier, wenn die Eintheilung auch nur theilweise eine richtige sein soll, der Eintheilungsgrund nur hergenommen sein von der ganzen oder bloß theilweisen Subsumtion des Subjekts unter das Prädikat, die erstere wird durch das allgemeine, die letztere durch das particuläre Urtheil ausgesprochen. Es handelt sich also darum, ob beide Begriffe sich kreuzen, oder einer dem andern ganz untergeordnet ist. Letzteres ist übrigens auch wo das Urtheil nicht die quantitative Form der Allheit hat, angezeigt, überall, wo nicht ausdrücklich auf irgend eine Weise die Subsumtion des Subjekts unter das Prädikat beschränkt wird; und andererseits kann diese Beschränkung auch noch auf andere Weise, als, wie hier, durch Beschränkung des Subjekts, nämlich durch Beschränkung in der Beilegung des Prädikats an das Subjekt, wie sie nach dem Obigen im limitirenden Urtheil stattfindet, ausgesprochen werden. Es wird nur dadurch, daß die völlige Subordination durch die quantitative Allheit bezeichnet wird, dieselbe als ganze gegenüber der theilweisen stärker hervorgehoben, und ebenso hebt auch die quantitative Bezeichnung des Gegentheils dieses als solches noch mehr hervor, als die qualitative. Ist dem so, so ist einleuchtend, daß das singuläre Urtheil keine besondere Art bilden kann, und es läßt sich nun auch wirklich immer unter die eine oder andere der beiden andern Arten subsumiren. Ist die Einheit als Theil der Vielheit betrachtet („ein Mensch ist sterblich", oder: „Cajus ist sterblich", wenn von da aus auf die Menschheit überhaupt geschlossen werden soll, wenn Cajus unmittelbar schon in diesem Urtheil als Theil der Menschheit gedacht wird), so ist das Urtheil ein particuläres, ist Jenes aber nicht der Fall, sondern erscheint die Einheit als Zusammenfassung gegenüber der Vielheit ihrer Theile („Cajus ist sterblich", wenn Cajus bloß für sich betrachtet wird), so ist es ein allgemeines Urtheil. Dieß wird auch unwidersprechlich dadurch bestätigt, daß im Schlusse, wo das Verhältniß der verschiedenen Glieder des Urtheils zu einander darum am schärfsten angesehen wird, weil darauf ein neues Urtheil gegründet werden soll, nur der Unterschied des universalen

und particulären Urtheils von Wichtigkeit ist, und das singuläre keine besondere Bedeutung mehr hat. So haben also die qualitativen Kategorieen keine andere Bedeutung, als den Unterschied zwischen der ganzen und der theilweisen Subordination des einen Gliedes im Urtheil unter das andere scharf hervorzuheben, und gehören demnach nur zur Durchführung des Subordinationsverhältnisses, aber in einer specielleren und darum secundären Beziehung, so daß auch sie denen der Qualität und der Relation nicht unmittelbar zu coordiniren sind.

Es hat sich also ergeben, daß die Verhältnisse, welche für die Beziehung, die das Denken zwischen seinen Objekten setzt, in Betracht kommen, sich alle zurückführen lassen auf das Verhältniß der Einstimmigkeit und des Gegensatzes, und auf das Verhältniß des Höheren und Niederern, letzteres theils als Substantialitäts-, theils als Causalitätsverhältniß, und theils als einfache, theils als gegenseitige Subordination. Näher hat sich gezeigt, daß durch das erste Verhältniß die reale Möglichkeit einer wirklichen Beziehung zwischen den Objekten theils gesetzt, theils ausgeschlossen, durch das zweite die Wirklichkeit dieser Beziehung und ihre qualitative Beschaffenheit gesetzt und so das Denken selbst in seinem Wesen charakterisirt ist. Dieses Resultat der Kritik hat nun zwar den Beweis dafür geliefert, daß die von der Logik aufgestellten Verhältnisse des Denkens nur empirisch ohne genügende Begründung zusammengestellt und theilweise unrichtig zusammengeordnet sind: aber doch auch andererseits gezeigt, daß dieselben einer solchen Begründung fähig sind, daß sie unter Anderem auch das für das Denken Wesentliche und Charakteristische wenigstens großentheils enthalten, und daß auch das Uebrige, was sie enthalten, meistentheils sich hiemit in eine Beziehung bringen und als etwas in zweiter Linie Stehendes festhalten läßt. Und so erscheint im Ganzen die gewöhnliche formale Logik, was die Richtigkeit ihrer Elemente als einzelner betrifft, abgesehen von der Richtigkeit der Zusammenstellung derselben, als gerechtfertigt. Allein es erhebt sich nun noch eine andere Frage, deren klare Aufstellung erst durch die vorhergehende Untersuchung möglich geworden ist, und auf welche durch dieselbe auch schon positiv einiger-

maßen hingeleitet worden ist. Und dieß ist erst die Hauptfrage, in welcher das eigentliche Moment für die Bestimmung des formalen Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie liegt.

B) Das Allgemeine und das Wesentliche.

Es ist nämlich bei Gelegenheit der Untersuchung über die Kategorieen der Quantität zu Tage gekommen, daß in denselben das an sich qualitative Verhältniß des Höheren und Niederern und zunächst insbesondere des Wesens und der Erscheinung in der Form eines quantitativen Verhältnisses auftritt, also mit einem quantitativen in der Weise als verbunden erscheint, daß dieses ihm völlig entspricht und daher auch für das qualitative gesetzt werden kann. Es ist dieß das quantitative Verhältniß der Allgemeinheit und der Besonderheit, oder der Allheit, und der bloßen Vielheit oder Einheit. Das Höhere wird aufgefaßt als das Allgemeine, in all' dem Niederern, welches unter ihm steht, Vorhandene, als das all' diesem Niederern Gemeinsame, gegenüber dem jedem Niederern Eigenthümlichen, das dann mit dem Gemeinsamen zusammen den Charakter jedes Niederern als eines Besonderen bildet. Andererseits verhält es sich ebendamit zum Niederern, wie das Ganze zu den unter ihm befaßten Theilen. Diese Gleichsetzung des bezeichneten quantitativen Verhältnisses mit dem qualitativen von Höherem und Niedrerem und zunächst von Wesen und Erscheinung steht aber nicht nur hier etwa als vereinzelt da, sondern geht durch die ganze Logik hindurch. Nicht allein wird überhaupt vielfach die Bezeichnung des Allgemeinen synonym mit der des Höheren und Wesentlichen gebraucht, sondern der entsprechende Sprachgebrauch zeigt sich auch insbesondere in der Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluß immer wieder, wo das Verhältniß des Höheren und Niederern zur Sprache kommt. Als die Art, wie der Begriff als das Höhere aus den Vorstellungen, dem Niederern, gebildet wird, wird bezeichnet Abstraktion (welche Reflexion voraussetzt) und Synthesis, d. h. Ausscheiden des Besondern in jeder der Vorstellungen, und Festhalten und

einheitliches Zusammenfassen des Gemeinsamen. Das Verhältniß eines Begriffs zu den höheren, wodurch sein Wesen bestimmt wird, wird so ausgesprochen, daß dieselben als sein Inhalt, als das quantitativ in ihm Enthaltene, sein Verhältniß zu den niederern Begriffen oder Vorstellungen, in welchen sich sein Wesen offenbart, so, daß sie als sein Umfang, als das quantitativ unter ihm Befaßte bezeichnet werden. Im Urtheil und Schluß wird die Stellung eines Niederern im Verhältniß zu einem Höheren als Subsumtion bezeichnet, und darunter wenigstens mit auch das quantitative Befassen unter den Umfang des höheren Begriffs verstanden. Auch in der Methodenlehre zeigt sich diese Gleichsetzung. Wenn bei der Definition (als Bestimmung des Begriffs nach seinem Inhalt) das quantitative Verhältniß nur in der Sache angenommen, nicht im Namen geradezu ausgesprochen wird, so geschieht dagegen auch Letzteres bei der Eintheilung (der Bestimmung des Begriffs nach dem Umfang), wo der Name das unter dem Begriff stehende Niedrere ausdrücklich als Theil desselben bezeichnet. Auch in der Bestimmung, die die Logik vom System gibt, wird das höchste Princip der Sache nach wenigstens gewöhnlich als das allgemeinste gefaßt, worunter alles Besondere quantitativ begriffen ist; und ebenso erscheint auch bei der genetisch-causalen Methode dieses höchste Princip als das allgemeinste. Aber hier erhebt sich nun die Frage, *ob wirklich dieses quantitative Verhältniß des Allgemeinen und Besondern mit dem qualitativen des Höhern und Niederern*, besonders des Wesens und der Erscheinung, *völlig gleich zu setzen ist*, ob es diesem immer und vollständig entspricht, oder nicht: und diese Frage ist für das formale Verhältniß zwischen Philosophie und Theologie von großer Bedeutung. Jenes quantitative Verhältniß ist nämlich ein so klares und einfaches, so unmittelbar in die Augen fallendes und so leicht anzuwendendes und durchzuführendes, daß wenn mit ihm das Verhältniß des Höheren und Niederern, auf welches die Grundrichtung des Denkens geht, und durch welches dasselbe sich den ganzen Erkenntnißstoff zu eigen macht, immer zugleich gefunden ist, damit eine exakte und evidente, sichere, ge-

wisse und überhaupt eine vollkommene und genügende Form für die Erkenntniß der einzelnen Gegenstände, und für die Wissenschaft im Ganzen, indem die Gegenstände nach diesem Verhältniß geordnet werden, geschaffen wird. Und ebendarum muß diese Form als solche nothwendig auch einzig gegenüber jeder andern dastehen, und jeder andern vorzuziehen sein, so daß also die Form der Theologie, wenn sie eine andere ist, eben so fern und so weit sie dieß ist, eine unvollkommene und mangelhafte und jener unbedingt nachzusetzende sein wird. Um in dem Gegebenen das Wesentliche und zuletzt die höchsten Principien zu finden, oder vom Wesentlichen aus das Untergeordnete zu begreifen, genügt dann ein einfaches Rechnen, ein Addiren und Subtrahiren, wobei es nur darauf ankommt, die in sich einfache und klare Form nicht einmal durch Uebersehen falsch anzuwenden, und sodann sie konsequent durchzuführen, keinen Faktor unberücksichtigt zu lassen, und kein Mittelglied zu überspringen. Und so ist dem Denken, wenn es auch den Erkenntnißinhalt nicht aus sich selbst produciren kann, sondern derselbe ihm gegeben sein muß, und es über das Gegebene nicht hinausgehen kann, doch ein verhältnißmäßig leichter und sicherer Weg vorgezeichnet, das Gegebene, wenigstens je mehr es äußerlich vollständig umfaßt wird, auch vollständig zu erkennen. Es kann dann leicht alles darin Enthaltene herausfinden, Alles richtig ordnen und in's rechte gegenseitige Verhältniß setzen, soviel wenigstens, als die innerliche Receptivität vom Gegebenen aufzunehmen vermochte, auch mit seiner Spontanietät sich vollkommen zu eigen machen; und es ist in diesem Fall nicht einzusehen, wie durch eine andere Erkenntnißmethode dieß in irgend einer Weise besser geschehen sollte.

Wenn nun diese Gleichsetzung des qualitativen und quantitativen Verhältnisses bezweifelt und einer Prüfung unterworfen wird, so muß von vornherein die Annahme ausgeschlossen werden, als könnte es geläugnet werden, daß beide Verhältnisse eine wesentliche Beziehung zu einander haben und in der Regel mit einander verbunden sind, daß das Höhere im Ganzen betrachtet auch das Allgemeine ist, und immer in irgend einer Weise auf alles darunter begriffene Niedrere

gemeinsam sich bezieht, so daß dieses ihm als Besonderes gegenübersteht. Vielmehr handelt es sich nur darum, ob beide Verhältnisse sich völlig decken, ob das Höhere geradezu das aus dem Niederern abstrahirte Gemeinsame ist, oder ob es mehr ist als dieses, und über dasselbe übergreift, und ob man durch Abstrahiren aus verschiedenen Besondern immer auch schon ein Höheres oder ein Wesentliches gewinnt, oder nicht.

Gegen die völlige Gleichstellung beider Verhältnisse läßt sich nun schon von der allgemeinen Betrachtung aus Zweifel erheben, daß das quantitative Verhältniß ein äußerliches ist, und anzunehmen ist, daß das Denken damit seinem Gegenstand äußerlich bleibe. Denn wenn das quantitative Verhältniß auch nicht geradezu an die Stelle des qualitativen innerlicheren gesetzt, sondern nur als stets mit ihm verbunden, ihm vollkommen entsprechend, so daß dieses stets durch jenes erkennbar ist, aufgefaßt wird, so wird doch auch in diesem Fall das Denken leicht bei dem äußerlichen Verhältniß, das ihm schon für sich den Erkenntnißstoff völlig ordnen hilft, stehen bleiben, und nicht auf das damit verbundene innerlichere jedesmal den Blick richten. Und damit wird es eben dem Gegenstand äußerlich bleiben, während es durch das qualitative Verhältniß in das Innere desselben eindringt, sobald dasselbe für sich in's Auge gefaßt werden muß, als nicht völlig mit dem quantitativen identisch. Aber noch bestimmtere Gegengründe gegen jene Gleichstellung ergeben sich dann, wenn man sie in ihrer konkreten Anwendung auf die Lehre vom Begriff und Urtheil in's Auge faßt.

Hier spricht dagegen für's Erste eine genauere Untersuchung über die Entstehung des Begriffs. Es tritt hier zunächst der Widerspruch zu Tage, daß einerseits der Begriff durch Urtheilen entstehen muß, weil er doch durch Denken entsteht, und das Handeln des Denkens immer ein Urtheilen ist, wenigstens wenn es auch nicht allein Urtheilen ist, ein Urtheilen in sich haben und in diesem sich abschließen und zur Ruhe kommen muß, andererseits das Urtheil wenigstens Einen Begriff in sich immer schon enthalten muß, weil es immer ein Höheres und ein Niedreres

in sich hat, ein Wesentliches und eine Erscheinung desselben, und weil das als Wesen Gesetzte nicht bloß eine Vorstellung sein kann, weil überhaupt das Urtheil nicht mehr Handlung des Denkens sein könnte, wenn seine Glieder lauter Vorstellungen wären. Dieß läßt sich nur so vereinigen, daß der Begriff gedacht wird als entstehend durch eine unmittelbare Handlung des Denkens, in welcher Beides zugleich, Begriff und Urtheil, wird, indem das Denken durch unmittelbaren Blick ein Höheres an oder in einem Niederern erkennt. Es muß eine Handlung angenommen werden, in welcher zugleich mit Einem Male ein Begriff wird, indem sie sich als Urtheil setzt, und ein Urtheil wird, indem sie ihren Inhalt als Begriff setzt, Beides durch einen ursprünglichen nicht durch andere Denkthätigkeit erst wieder nothwendig vermittelten und bedingten Akt, Beides einander gegenseitig bedingend, und nicht Eines das Andere einseitig vermittelnd. Der Begriff entsteht also durch das Urtheil zugleich mit diesem selbst, das Urtheil ist ein den Begriff unmittelbar, indem es sich selbst setzt, setzender und erzeugender Akt. Dieß widerspricht aber der gewöhnlichen Erklärung von der Entstehung des Begriffs, daß sie nämlich geschehe durch Ausscheidung des Besondern und Zusammenfassung des Gemeinsamen aus den verschiedenen den Begriff enthaltenden Vorstellungen. Denn die Handlungen, durch welche die Ausscheidung geschieht, sind entweder Urtheile: dann ist in der ersten derselben der Begriff schon da, und die Wiederholung der Handlung in Beziehung auf andere Vorstellungen, sowie die Zusammenfassung des Ausgeschiedenen, dient nur dazu, denselben nach den verschiedenen Seiten, nach welchen er sich offenbart, vollständiger zu erkennen, ihn durch sein Verhältniß zu Anderem genauer zu bestimmen, und so seine Form vollständiger auszubilden. Oder es sind keine Urtheile: dann kann auch durch sie kein Begriff entstehen; denn ist in jeder derselben das Ausgeschiedene nur als Vorgestelltes gesetzt, so bleibt es, wenn es auch als Gemeinsames vom Besondern ausgeschieden und in eine Einheit zusammengefaßt wird, doch immer nur ein Vorgestelltes, und das Urtheil, die Handlung, die im Vorgestellten den Begriff setzt und so diesem

seine Entstehung gibt, muß dann erst noch hinzukommen. Zwar könnte nun gesagt werden, daß, wenn das Gemeinsame auch nicht als solches schon zugleich das Höhere, Wesentliche sei, so daß beide Eigenschaften identisch wären, beide doch immer verbunden seien, und das Höhere daran, daß es ein Gemeinsames ist, nothwendig zu erkennen sei. Es könnte deßhalb der Hergang bei der Entstehung des Begriffs so gedacht werden, daß das Urtheil, welches den Begriff setzt, mit Nothwendigkeit schon gegeben sei darin, daß das Begriffliche vorher durch Abstraction und Synthese als das Gemeinsame der Vorstellungen herausgefunden worden sei. Das Gemeinsame, könnte gesagt werden, sei zwar subjektiv durch die Akte der Abstraction und Synthese noch nicht als Begriffliches, sondern nur als Vorgestelltes gesetzt, aber da objektiv das Gemeinsame immer zugleich ein Begriffliches, Wesentliches sei, so sei es an dem Merkmal der Gemeinsamkeit sicher als solches zu erkennen. Das eigentliche Moment der Begriffsbildung wäre dann doch in der Ausscheidung und Zusammenfassung des Gemeinsamen gegeben, indem aus der Gemeinsamkeit auch die Begrifflichkeit objektiv mit unmittelbarer Nothwendigkeit folgen würde, also das Urtheil, welches das Gemeinsame zum Begrifflichen machen würde, durch das Gemeinsame als solches schon unausweichlich gegeben wäre. Zur Abstraction und Synthese würde also allerdings noch ein Urtheil als der den Begriff erst wirklich bildende Akt hinzukommen, aber dieses Urtheil wäre nichts als die nothwendige Folgerung aus jener Abstraction und Synthese. Allein dieß kann schon darum nicht angenommen werden, weil die Allgemeinheit dessen, was aus verschiedenen Vorstellungen abstrahirt wird, immer nur eine empirische und beschränkte, keine absolute ist, weil also auch kein völlig sicherer Schluß auf dieselbe gegründet werden kann, welcher es feststellen würde, daß dieses bloß beschränkt Allgemeine auch ein Wesentliches, Begriffliches sei, sondern das Denken dieses durch einen selbstständigen, von jener Folgerung unabhängigen, unmittelbaren Akt erkennen muß. Es kann demnach zur Erkenntniß des Wesentlichen der Charakter der Allgemeinheit dessen, was nun als Begriffliches gesetzt werden

soll, nur eine Hinleitung und Unterstützung geben, kann es wahrscheinlich machen, dieses Gemeinsame werde wohl auch zugleich ein Wesentliches sein, kann aber doch noch keinen gewissen und genügenden Grund dafür geben. So muß die Bildung des Begriffs durch einen unmittelbaren Blick, einen selbstständigen Akt des Denkens geschehen, zu dem die Abstraction und Synthese nur unterstützend mitwirkt, und der, wenn er auch nicht leicht geschehen wird, ehe jene unterstützende Thätigkeit angefangen hat, doch an sich auch ganz ohne sie, und ehe sie angefangen hat, vorgehen kann, und jedenfalls nicht auf ihre Vollendung zu warten nöthig hat. Daß Letzteres nicht der Fall ist, zeigt auch die Erfahrung von der gewöhnlichen Art der Entstehung des Begriffs. Dieselbe ist zwar in der Regel wohl eine durch Abstraction und Synthese vorbereitete und theilweise vermittelte, aber so daß diese Thätigkeiten nur angefangen, nicht vollständig durchgeführt werden.

Was nun hier die Untersuchung über das Verfahren bei der Begriffsbildung gezeigt hat, das wird vollends festgestellt, wenn der gebildete Begriff *nach seinem Inhalt betrachtet*, und gefragt wird, ob dieser Inhalt gleichgesetzt werden kann dem, was nach Abzug alles Besondern in den niedrigeren Begriffen oder Vorstellungen, in denen er sich offenbart, als Gemeinsames noch übrig bleibt. Es wird sich dieß zunächst am besten an einigen Beispielen in's Licht stellen lassen. Wenn der Begriff des Menschen zu bestimmen ist, so fragt es sich: ist für diesen Begriff Alles unwesentlich und gleichgültig, was der geistig begabte Mensch vor dem geistig schwachen, der tugendhafte vor dem sittlich schwachen oder lasterhaften voraus hat, und gehört zu diesem Begriff nur, was sie Alle gemeinsam haben? Oder wenn der Begriff des Thieres in's Auge gefaßt wird: ist für denselben nur wesentlich, was alle Thiere mit den Pflanzenthieren gemeinsam haben, und unwesentlich, was die höheren Thiere von diesen unterscheidet? Oder ist für den Begriff der Gerechtigkeit nur wesentlich, was die höhere sittliche Gerechtigkeit, die das Gute auch als innerliches zum Ziel hat, mit der niederern bloß juridischen, die es nur äußerlich verwirklichen will, gemeinsam hat, und nicht auch,

was jene vor dieser voraus hat? Offenbar müssen wir sagen, daß auch das für die genannten Begriffe wesentlich ist, was ihre höhere Verwirklichung Eigenthümliches hat, daß in dieser ihr Wesen vollkommener ausgesprochen ist, als in der andern. Aber auch da, wo Darstellungen eines Begriffs im Aeußerlichen, welche nicht theils in höherer, theils in niedrigerer Weise, sondern nur nach verschiedenen Seiten denselben aussprechen, unter einander zu vergleichen sind, erhebt sich dieselbe Frage. Ist das für den Begriff des Menschen gleichgültig, was den für die wissenschaftliche Erkenntniß und den für die Darstellung des Schönen besonders Begabten gegenseitig unterscheidet, und nur wesentlich, was als Beiden gemeinsam übrig bleibt, d. h. eine nach beiden Seiten schwach hervortretende Begabung, die dann erst durch die Besonderung in Jedem nach der einen oder andern Seite eine bedeutende wird? Oder ist für den Begriff der Tugend gleichgültig das, was Weisheit und Gerechtigkeit von einander unterscheidet, ihre Herrschaft im Erkennen, und ihre Herrschaft im Handeln, und das Wesentliche desselben nur das, was nach Abzug dieses Verschiedenen als das Gemeinsame noch übrig bleibt, eine unbestimmte, weder nach der einen, noch nach der andern Seite sich verwirklichende Beschaffenheit? Es ist auch hier wieder klar, daß das Wesen des Begriffs nicht mit einer unbestimmten Beschaffenheit, sondern nur mit einer Bestimmtheit nach verschiedenen Seiten hin gegeben ist. Denn das Wesentliche, Höhere darf sich zu der Erscheinung, dem Niedrigeren, das unter ihm steht, nicht nur so verhalten, daß es die Besonderheit desselben negirt, sondern es muß sich auch so verhalten, daß es den Inhalt dieser Besonderheit in gewisser Weise positiv in sich hat, es kann nicht ein rein Abstractes, sondern muß zugleich auch ein Concretes sein, denn das rein Abstracte ist ebendamit auch das Leere, das Concrete ihm gegenüber das Inhaltsvolle. Das drängt sich besonders da unmittelbar dem Bewußtsein auf, wo durch bloße Abstraction ein ganzes System gebildet, die Abstraction also länger consequent fortgesetzt wird, und daher gerade bei den höchsten Begriffen, als den abstractesten, das Ungenügende des rein Abstracten als des Leeren am meisten sich offenbart. Ist das Wesentliche nur ein Abstractes und nicht auch ein Concretes gegen-

über der Erscheinung, so kann es nicht wirklich das Höhere sein, das über dem Niederern steht, denn an Fülle des Inhalts steht es dann hinter diesem zurück; es kann darum dann auch das Niedrere nicht real unter sich begreifen, sondern nur formal. Soll es real das Höhere sein, so muß es einen reicheren Inhalt haben, als das unter ihm Stehende, und einen solchen hat es, indem es das Positive, die Fülle der Realität, welche das Besondere, Concrete vor dem rein Abstracten, Allgemeinen voraus hat, auch in sich hat, und zwar nicht nur den concreten Inhalt eines Besondern, sondern den aller Besondern, die unter ihm begriffen sind. So steht es über jedem einzelnen Besondern, und begreift dieses real unter sich, so daß dasselbe Theil an ihm hat. Steht es aber einmal über jedem einzelnen Besondern, so kann auch nicht von vornherein bestimmt werden, daß es in allen Besondern zusammen, die unter ihm stehen, erschöpft sei, sondern es muß angesehen werden als das über dem Besondern überhaupt Stehende, das in jedem derselben nur theilweise und unvollständig sich verwirklicht. Es muß angenommen werden, daß das Höhere, wenn es auch in allem Besondern zusammen nach vielen Seiten verwirklicht ist, doch, sofern es einmal immer und überall als das über dem Besondern Stehende erscheint, möglicherweise immer noch solche Seiten in sich befaßt, nach denen es sich überhaupt noch nicht verwirklicht hat. Der wahre Begriff ist, wie schon damals, als zum erstenmal die Philosophie auf das Wesen des Begriffs ihren Blick richtete, Platon richtig erkannt hat, zugleich die Idee: sonst ist er nicht wirklich das Höhere und Wesentliche für die Vorstellungen oder niederern Begriffe, die unter ihm stehen*). Allerdings muß der Begriff die Fülle der Realität des Besondern in anderer Weise in sich haben, als sie im Besondern ist, weil die Besonderheit immer auch eine Beschränktheit ist. Er kann sie nicht in sich haben, wie sie nach irgend

*) Platon hat freilich darin geirrt, daß er den Begriff oder die Idee dennoch zugleich als völlig identisch mit dem abstract Allgemeinen setzen wollte. Doch sind auch ihm selbst die dadurch entstehenden Schwierigkeiten einigermaßen zum Bewußtsein gekommen.

einer besondern Seite hin schon äußerlich verwirklicht ist, weil diese Verwirklichung immer eine beschränkte ist. Er kann auch nicht etwa die äußerliche quantitative Zusammenfassung aller dieser Verwirklichungen nach besondern Seiten sein. Denn nicht nur wäre er dann nicht mehr real zu unterscheiden vom Besondern, er wäre das Besondere selbst nur formal anders betrachtet, sondern er wäre auch von der Beschränktheit noch nicht frei, da sie auch allem Besondern zusammengenommen noch anhaftet, und namentlich in dem negativ ausschließenden Verhältniß der Besondern zu einander auch bei solcher Zusammenfassung noch sich ausspricht. Die Fülle der Realität, die im Besondern ist, muß im Begriff allerdings in gewisser Weise als ein Allgemeines sein, als eine nicht nach besondern Seiten verwirklichte, aber als die Fähigkeit und Kraft zur Verwirklichung nach allen Seiten, welche alle diese Seiten dem Wesen nach in sich trägt, welche nicht bloß als ihr Nochnicht dieselben als möglich zuläßt, sondern sie positiv in sich hat. Jene Fülle der Realität muß im Begriff sein als die Potenz, in welcher alle besondern Seiten zusammen, noch ungeschieden, ohne einander zu beschränken und auszuschließen, vorhanden sind, dabei aber nicht bloß mit der abstracten Möglichkeit, sondern mit dem realen Trieb zur Verwirklichung in einem Besondern, denn auch das gehört zum Wesen, sofern es mit seiner Erscheinung correlat, ohne sie nicht zu denken ist*). Es liegt am Tage, wie diese Bestimmung des Wesentlichen namentlich auch auf den parallelen Begriff des Grundes im Verhältniß zur Folge anwendbar ist, und wie es hier sogar das allein Denkbare ist, daß der Grund das in der Folge Gesetzte schon positiv in sich trage. Der Grund muß nothwendig die ganze Fülle des Inhalts,

*) Weil die Fülle der Realität der Erscheinung in dem Wesentlichen, dem Begriff, der in ihr sich offenbart, nur als solche Potenz gesetzt ist, so ist zur genügenden Bestimmung der Beschaffenheit der Erscheinung nicht nur die Angabe des zunächst über ihr stehenden und in ihr sich offenbarenden Wesentlichen, des höheren Begriffs, der ihre Substanz bezeichnet, sondern auch die Angabe ihres Verhältnisses zu andern fernerliegenden höheren Begriffen, die noch einen Einfluß auf sie haben, die sich eigentlich nur causal nicht substantiell zu ihr verhalten, und eben ihre Besonderheit constituiren, nöthig. Daher die Mehrheit der Merkmale in der Definition.

der in der Folge zu Tage kommt, soweit derselbe nicht durch andere Gründe gesetzt ist, in sich haben, ohne jedoch seinen Inhalt darin vollständig zu expliciren, vielmehr so, daß der Grund wenigstens der Möglichkeit nach mit seinem Inhalt über die Folge hinausgeht, und er kann nicht deßhalb, weil der Inhalt in ihm anders, als in der Folge gesetzt ist, zu dem, was in der Folge hinzukommt, rein negativ sich verhalten und inhaltsleerer als diese sein. Dieß ist aber darum, weil beide Verhältnisse, das Substantialitäts- und das Causalitätsverhältniß, im Wesentlichen gleich, und nur dadurch unterschieden sind, daß das eine innerhalb eines Gegenstandes bleibt, das andere von einem Gegenstand zum andern fortgeht, eine nicht unbedeutende weitere Bestätigung für die obige Bestimmung. Das Höhere ist also nicht rein bloß das Allgemeine oder das Gemeinsame des Besondern, sondern nach der andern Seite auch das in keinem Besondern so Vorhandene, das über jedes Besondere, und wenigstens möglicherweise auch über alles Besondere zusammen Hinausgehende. Es geht das Wesentliche, das Allgemeine des Begriffs nicht in dem Besondern auf, und kann nicht durch bloßes Rechnen, Abstrahiren oder Subtrahiren aus demselben gewonnen werden, wie andererseits das Besondere nicht aus dem Allgemeinen des Begriffs durch bloßes Addiren der Besonderheiten zum Allgemeinen bestimmt werden kann. Denn im ersten Fall muß zum Abstrahiren auch wieder ein Füllen mit Inhalt, im zweiten zum Addiren auch ein Entleeren von Inhalt hinzukommen, und diese zweiten Akte haben keine so bestimmte Gränze, und überhaupt kann, wie sich die entgegengesetzten Akte in jedem Fall zu einander verhalten, nicht quantitativ bestimmt werden; weil das Höhere im Niederern anders, als in sich selbst, ist, und über das Niedrere in unbestimmter Weise übergreift. Darum kann das Höhere und das Niedrere jedes nicht rein aus dem Andern, sondern es muß Jedes auch selbstständig in sich und für sich erkannt werden, freilich auch nicht rein in sich und für sich, sondern immer zugleich in seinem Verhältniß zum Andern, in seinem Zusammenhang mit dem Andern. Und ein solches Erkennen ist nicht möglich durch bloßes Berech-

nen, sondern es gehört dazu ein unmittelbares Erfassen und Ergreifen, ein in gewissem Grade immer unberechenbarer glücklich treffender Blick für das Wesen des Höheren und Niederern.

Dasselbe Resultat ergibt sich auch noch von anderer Seite: wenn wir nämlich nicht nur fragen, ob die Abstraction als solche schon nothwendig den Begriff hervorbringt, ohne anderes mit ihr verbundenes und von ihr nicht durchaus abhängiges Handeln, sondern untersuchen, ob man überhaupt durch die Abstraction immer zu einem Begriff kommt, ob, wenn sie auch nicht den Begriff selbst, unmittelbar oder mittelbar durch ein anderes von ihr ganz abhängiges Handeln, bildet, doch das selbstständige begriffsbildende Handeln mit ihr immer nothwendig verbunden ist, oder nicht. Auch hier mögen wieder zunächst Beispiele die Antwort geben. Wenn das Gemeinsame der verschiedenen Bäume etwa so dargestellt wird, daß gesagt wird: jeder Baum oder der Baum hat Wurzel, Stamm, Aeste, Zweige, Blätter oder etwas Entsprechendes, trägt Blüthen und Früchte, wächst und stirbt ab u. s. w., kurz, daß alle äußeren Merkmale der Pflanze und weiter alle äußeren den Baum von andern Pflanzen unterscheidenden Merkmale angegeben werden: ist hiemit ein Begriff des Baumes gewonnen? Oder ein Begriff des Metalls, wenn die äußerlichen Merkmale, die es mit jedem Mineral gemeinsam hat, und die es von andern Mineralien unterscheiden, aufgezählt werden? Offenbar nicht, sondern erst dann, wenn das Wesen des Pflanzenlebens, oder das innerlich Charakteristische der Existenz des Anorganischen erkannt, und dann nachgewiesen wird, nach welcher besondern Seite dieses Wesen des Pflanzenlebens im Baume oder dieses Charakteristische der anorganischen Existenz im Metalle sich ausspreche, welches wesentliche Moment jenes Höheren, Allgemeinen in dem Niederern, Besondern verwirklicht sei. Denn das Höhere, Wesentliche ist auch das Geistige, Innerliche, auf dieses zielt das Denken seinem ganzen Wesen nach, und nur das kann ein Begriff im strengen und eigentlichen Sinn heißen, was ein Innerliches, Geistiges nicht ein bloß Aeußerliches, in die sinnliche Anschauung Fallendes bezeichnet. Allein hier wird

sich nun von selbst die Wahrnehmung aufdrängen, daß, wenn so das Wesen des Begriffs bestimmt wird, ein Begriff des Baumes oder des Metalls schwer oder wohl gar nicht aufgestellt werden kann, und noch weniger ein Begriff von einer der besondern Arten des Baumes oder Metalls, von denen doch jede auch wieder ein Allgemeines den einzelnen Exemplaren gegenüber ist. Es zeigt sich also, daß nicht überall, wo durch Abstraction ein Allgemeines gefunden werden kann, auch zugleich ein Begriff als Bezeichnung eines Wesentlichen sich setzen läßt, weil dieses Wesentliche ein Innerliches ist, die allgemeinen Merkmale aber auch nur äußerliche sein können. Denn es tritt in der äußeren Natur die Erscheinung hervor, daß das Geistige zwar auch in ihr wirkt und wohnt, aber hier nicht so deutlich seinen Charakter ausspricht, wie in der Welt des Geistes, namentlich daß es hier denselben nicht im Besondern so deutlich ausspricht, wo er am bestimmtesten sich offenbaren müßte, da er im Allgemeinen noch eine unbestimmtere Gestalt hat. Es ist daher zwar das allgemeine Wesen des Geistigen in der Natur wohl noch zu erkennen und zu bestimmen (so etwa das Wesen der anorganischen Existenz, des Pflanzenlebens, des Thierlebens), aber nicht so leicht, und um so schwerer, je mehr in's Einzelne gegangen wird, und zuletzt gar nicht mehr lassen sich bestimmen die besondern Momente des geistigen Wesens, welche etwa den besondern Gattungen und Arten der Naturwesen zu Grunde liegen. Wo solche Momente objectiv vorhanden sein mögen, da fallen sie jedenfalls nicht leicht und zum Theil gar nicht in die Erkenntniß: es kann aber auch zweifelhaft sein, ob objektiv jede besondere Art von Naturwesen ein besonderes Moment des Geistigen ausdrücken soll, ob für die kleineren äußern Unterschiede dieß noch anzunehmen ist. Also so viel ist jedenfalls offenbar, daß nicht jede Abstraction, nicht jedes Herausstellen des Allgemeinen aus dem Besondern auch schon auf einen Begriff im eigentlichen, vollen und strengen Sinne führt, und so wird es auch von dieser Seite bestätigt, daß zum Bilden eines Begriffs nicht nur ein Rechnen, sondern ein unmittelbares und unmittelbar gewisses Erschauen des Wesentlichen gehört: hier eben, um in

jedem einzelnen Falle zu entscheiden, ob das Gemeinsame auch ein Wesentliches ist, oder nicht. Denn es läßt sich zwar im Allgemeinen wohl eine Bestimmung über die Fälle geben, worin das Erstere, und über die, worin das Zweite stattfindet, nämlich die, daß die der zweiten Art sich auf solche Erkenntnißgegenstände in der Natur beziehen, in welchen das Geistige nicht so deutlich ausgesprochen ist: aber die Gränze zwischen diesen Gegenständen und den übrigen kann nicht a priori im Allgemeinen gezogen werden, sondern ergibt sich erst aus der unmittelbaren inneren Anschauung in den einzelnen Fällen.

Auf dasselbe Resultat, daß das Wesentliche nicht zusammenfällt mit dem durch Abstraction gewonnenen Allgemeinen, führt endlich auch noch die psychologische oder erkenntnißtheoretische Untersuchung über das Wesen des Denkens gegenüber dem Anschauen und Vorstellen. Der Unterschied des Denkens vom Anschauen ist zunächst im Allgemeinen der, daß in diesem die Receptivität, in jenem die Spontaneität, hier das Aufnehmen des Erkenntnißstoffes, dort die Verarbeitung desselben, in welcher als solcher die völlige Aneignung liegt, das Vorherrschende ist. Das Vorstellen steht zwischen beiden Handlungsweisen in der Mitte, und bildet den Uebergang von der einen zur andern, indem der Inhalt dem Erkennen hier nicht von außen her entgegenkommt, sondern von ihm selbst innerlich reproducirt wird (also insofern mehr Selbstthätigkeit als im Anschauen), aber dabei ganz bleibt, wie er ist, nicht verarbeitet wird (also insofern doch bloß receptives Verhalten). Wenn die spontane Thätigkeit des Denkens näher in's Auge gefaßt wird, so ist sie eine ordnende; während im Anschauen und Vorstellen der Erkenntnißinhalt als Ganzes in ungeschiedener Einheit vom Erkennen aufgenommen wird, faßt das Denken Einzelnes besonders in's Auge, um sein eigenthümliches Wesen schärfer zu erkennen, und so nicht nur eine unbestimmte, sondern eine in's Einzelne eingehende genaue Erkenntniß des ganzen Gegenstandes zu erlangen, also sich das Ganze vollständiger erkennend anzueignen. Es geschieht dieß aber dadurch, daß das speciell Hervorzuhebende von Anderem einerseits geschieden, anderer-

seits wieder damit in Verbindung gesetzt wird, also eine Beziehung, ein Verhältniß gesetzt wird, weil eben objektiv das Besondere seine Eigenthümlichkeit nur hat im Zusammenhang mit seinem Verhältniß zu Anderem, weil es nur in diesem Verhältniß ein Besonderes ist, und darum auch subjektiv nur in diesem Verhältniß als solches genügend erkannt wird. Eine solche ordnende, Einzelnes hervorhebende, scheidende und verbindende Thätigkeit fehlt zwar auch im Anschauen und Vorstellen nicht ganz, aber sie ist nur eine unbewußte und unwillkührliche, es ist nur Sinn und Trieb, nicht bewußtes Erkennen und Wollen, wodurch sie hervorgebracht wird, während das bewußte Erkennen und Wollen hier auf das Aufnehmen des Gegenstandes als eines Ganzen gerichtet ist. Darum wird auch durch jene ordnende Thätigkeit im Anschauen und Vorstellen das Einzelne vom Ganzen nicht losgetrennt, sondern bleibt, obwohl dieselbe auch eine scheidende ist, dennoch zugleich in ungeschiedener Einheit mit dem Ganzen, und das letztere tritt als ein ungeschiedenes vor das Bewußtsein, dessen Thätigkeit in erster Linie auf das Erkennen des Ganzen, und erst in zweiter auf ein Unterscheiden von Einzelnem gerichtet ist. Anders ist es bei der ordnenden Thätigkeit des Denkens: diese ist eine bewußte, mit Bewußtsein und Willen auf das Hervorheben einzelner Beziehungen gerichtete. Das Erkennen ergreift hier sich selbst in diesem Hervorheben, reflectirt auf dasselbe, und unterscheidet sich als in diesem Akte begriffen von dem ihm gegenüberstehenden Objekt, dem Ganzen des gegebenen Erkenntnißinhalts, und ebendamit auch das Objekt dieses besondern Hervorhebens, die besondern Beziehungen selbst, von jenem Ganzen des Erkenntnißinhalts. Hier kann daher nicht das Ganze als ungeschieden noch unmittelbares Objekt der Erkenntniß sein, sondern es erfolgt eine wirkliche völlige Ausscheidung des Einzelnen und der zwischen Einzelnem gesetzten Beziehungen. Indem das Subjekt in diesen sich ergreift und auf sich reflectirt, kann es nicht zugleich unmittelbar das Ganze, dem es damit gegenübersteht, ebenso sich zum Objekt machen: sondern dieses tritt damit zurück, es ist nur noch in negativer Weise im Bewußtsein, als das von jenen einzelnen Be-

ziehungen Unterschiedene, nicht positiv nach seinem vollen Wesen. Positiv kann es erst nach und nach und auf mittelbare Weise, indem nach und nach alles Einzelne in seiner gegenseitigen Beziehung aus dem Ganzen hervorgehoben wird, wieder nach seinem ganzen Inhalt erkannt werden. Aber die ordnende, Beziehungen setzende Thätigkeit des Denkens hat nicht nur den Zweck, überhaupt das Einzelne des Erkenntnißinhalts genauer und vollständiger zu erkennen, sondern besonders den, das Wesentliche Innerliche in demselben zu erkennen. Schon der formale Zweck der Ordnung bringt das mit sich, indem zu dieser nicht nur wechselseitiges im richtigen Verhältniß stattfindendes Gegenüberstehen des Einzelnen als Einzelnen, sondern auch einheitliche Zusammenfassung gehört, und diese ist nur gegeben durch das Höhere, Wesentliche, sie findet nur statt, wo nicht allein Coordination, sondern auch Subordination ist. Aber auch material ist das Wesentliche das, was für das Denken den größten Werth und die höchste Bedeutung hat, welches zu erkennen es nach seiner Natur am meisten getrieben wird, durch das es auch erst das Niedrere recht verstehen lernt, dessen Erkenntniß ihm überhaupt für die Aneignung des Erkenntnißstoffes die weitaus größte Wichtigkeit hat. Da nun das Denken, wie oben gezeigt wurde, das Einzelne, das es hervorheben will, immer nur in seinem Verhältniß zu Anderem erkennt, so wird es auch das Wesentliche so erkennen, daß es ein Verhältniß zwischen Wesen und Erscheinung oder Grund und Folge, überhaupt zwischen Höherem und Niedererm setzt, es wird das Höhere in seinem Verhältniß zum Niederern erkennen. Dieß wird die Hauptthätigkeit des Denkens sein, seine eigentliche, vollkommene und adäquate Thätigkeit, während ein solches Thun, worin kein Verhältniß des Höheren und Niederern gesetzt ist, nur ein unvollkommenes, vorbereitendes sein kann. Daher kann auch nur ein Thun der ersten Art ein Urtheilen sein im eigentlichen vollen Sinne, während ein anderes Setzen von Beziehungen, wie die Abstraction und die Synthese des Gemeinsamen, oder die schließende Thätigkeit, also überhaupt ein bloß rechnender Erkenntnißakt, nur in weiterem unvollkommenem Sinne ein Urtheilen heißen

kann. (Dieses subjektive Verhältniß entspricht dem objektiven, daß erst das Höhere und Niedrere einer Beziehung den Charakter eines realen Verhältnisses gibt, weil so erst das Verhältniß ein wirklich bestimmtes wird.) Ist nun dieß der Charakter des Denkens, so fragt es sich: ist das Wesentliche, welches das Denken durch seine Thätigkeit findet, in dem Erkenntnißstoff, welcher ihm durch Anschauung und Vorstellung gegeben ist, quantitativ enthalten, so daß es nur herausgenommen werden darf, oder ist jenes Wesentliche nur mit diesem Erkenntnißstoff zugleich als etwas im Zusammenhang mit ihm Stehendes gegeben, und hat eine andere Quelle? Daß nicht das Erstere, sondern nur das Letztere der Fall sein kann, geht unwidersprechlich daraus hervor, daß das Wesentliche als Innerliches nicht Gegenstand der äußeren Anschauung sein, nicht durch sie, sondern nur durch innere Anschauung, durch einen innern Sinn, aufgenommen werden kann. So kann es auch unmöglich in dem Erkenntnißstoff, der durch die äußere Anschauung gegeben ist, und durch die Vorstellung ganz so wieder reproducirt wird, enthalten sein, sondern kann nur zugleich mit ihm, selbstständig neben ihm, als im Verhältniß zu ihm stehend, für die innere Anschauung gegeben sein. Ist aber dieß der Fall, so ist es auch von dieser Seite klar, daß das Wesentliche nicht aus seinen Erscheinungen, welche in die Vorstellung und Anschauung fallen, nur rechnend herausgenommen, sondern nur als mit der Erscheinung im Zusammenhange stehend durch eine besondere Anschauung ergriffen werden kann, — wenn auch der Zusammenhang des Wesentlichen mit dem Außerlichen diese Anschauung unterstützt und die Vermittlung für sie bildet. Dieß eben darum, weil jenes Wesentliche nicht wie das Aeußerliche Gegenstand des äußeren, sondern nur des inneren Sinnes ist. Die Erfahrung zeigt übrigens, daß diese innere Anschauung des Wesentlichen nicht so passiv ist, wie die äußere des Erscheinenden, indem der Stoff in ihr zwar auch sich giebt, aber nicht so mit Macht sich aufdrängt, wie in der äußeren Anschauung —: sondern daß sie mehr ein actives Erschauen und Erfassen ist, ganz entsprechend dem, daß im Denken auch sonst die spontane Thätigkeit vorherrscht, aber

daß sie als eine mehr active auch schwerer sich vollzieht, als die äußere Anschauung. Daraus erhellt dann auch erst recht die besondere Bedeutung der Vorstellung als Vorbereitung zum Denken. In der äußeren Anschauung läßt die Eigenschaft des Aeußeren, daß es unmittelbar sich aufdrängt, und leichter in die Erkenntniß eingeht, die Anschauung des Inneren, das in Verbindung mit dem Aeußeren gegeben ist, als die schwerere nicht recht aufkommen. Daher wird nun durch die Vorstellung, welche das Aeußerliche nicht in seiner Wirklichkeit sich gegenwärtig hat, sondern nur innerlich reproducirt, der Eindruck desselben abgeschwächt, so daß es dem Denken nun mit weniger Schwierigkeit gelingen kann, seiner Natur gemäß die innere Anschauung zur herrschenden zu machen. Aber auch das hängt mit jener Schwierigkeit der innern Anschauung zusammen, daß das Wesentliche überhaupt nur in seinem Verhältniß zu den Gegenständen der leichteren äußeren Anschauung, in seiner Geschiedenheit von denselben und seinem Zusammenhang mit denselben gehörig erkannt wird, weil dann die leichtere Erkenntniß die schwerere unterstützt. Und so werden nicht nur die niederern Begriffe im Zusammenhang mit den unter ihnen stehenden Vorstellungen von Aeußerlichem sich bilden, sondern auch die höheren werden nicht allein durch ihr Verhältniß zu den niederern Begriffen, die sie unmittelbar unter sich haben, die aber selbst für sich nicht so leicht zu erfassen sind, vielmehr erst ganz durch ihr Verhältniß zu dem größeren Kreis von Vorstellungen, in welchem sie sich, wenn auch nicht ganz unmittelbar, verwirklichen, erkannt werden. Daher gilt, was über das unmittelbare Erschauen und Erfassen bei der Begriffsbildung gesagt wurde, auch von den höheren Begriffen, denn auch ihre Bildung geht theilweise von einem Erkenntnißstoff, der Gegenstand äußerer Anschauung ist, aus, und muß daher als innere Anschauung in unabhängiger, selbstständig erfassender, nicht bloß rechnender Weise geschehen.

Es ist also, wie sich von allen diesen verschiedenen Seiten aus ergeben hat, das Wesentliche, der Begriff, nicht identisch und völlig zusammenfallend mit dem Allgemeinen. Und ebendamit ist

das Urtheil, als die Handlung des Denkens, die Höheres und Niedreres in's Verhältniß zu einander setzt, die das Wesentliche erkennt, nicht ein bloßes Rechnen, sondern ein unmittelbares Erschauen und Erfassen. Oder, um einen in der Logik gewöhnlichen Terminus zu gebrauchen, das Urtheil ist immer ein synthetisches und kein analytisches, indem immer nicht bloß das in dem einen Glied Liegende aus ihm als Anderes herausgenommen, sondern das Andere als ein Neues zum Ersten hinzugesetzt wird. Im Schlusse dagegen ist das Verfahren ein durchaus analytisches, wenn er anders ein Schluß im strengen Sinn, und nicht ein Inductions- oder Analogieschluß ist: der Folgesatz liegt beim vollkommenen Schluß vollständig in den Prämissen, und wird lediglich durch formale Umstellung und äußerliche Berechnung aus ihnen gewonnen. Aber das schließende Verfahren ist auch nichts Selbstständiges, in sich Abgeschlossenes, sondern hat Urtheile zur Grundlage und ein Urtheil zum Ziel, dient nur, um zwischen Urtheilen zu vermitteln. Das Schließen ist darum auch nicht wie das Urtheilen die nothwendige Form des Denkens, in welcher es unmittelbar ruhen kann, und in welche es unmittelbar oder mittelbar immer kommen muß, um zu ruhen. Vielmehr ist es nur eine bedingt und in gewissen Fällen nothwendige Form, dann nämlich, wenn das Urtheil nicht unmittelbar ausgesprochen werden kann, weil der innere Blick nicht sicher genug ist, und namentlich, wenn das Urtheil auf unmittelbare Weise nicht scharf, bestimmt und klar genug ausgesprochen werden kann, sondern hiezu der mittelbare Weg des Zusammenhaltens mit andern Urtheilen als sichere Probe erforderlich ist*).

---

*) Die Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische hat nur dann einen Sinn, wenn bloß vom Subjektsbegriff ausgegangen und gefragt wird, ob das Prädikat unter denselben zu subsumiren sei, oder nicht. Dann aber ist der Unterschied doch nur ein relativer, indem auch im zweiten Fall eine Subsumtion stattfindet, nur die entgegengesetzte des Subjekts unter das Prädikat, und es ist willkührlich, das eine schlechtweg als analytisch, das andere als synthetisch zu bezeichnen. Soll aber das analytische Urtheil dadurch vom synthetischen unterschieden werden, daß es als absolut und rein analytisch bezeichnet wird, so ist nach dem Obigen zu sagen, daß es ein

Ist dieß das Wesen von Begriff und Urtheil, so muß auch die Methodenlehre einen andern Charakter gewinnen. Definition und Eintheilung sind dann nicht so zu verstehen, daß die Merkmale oder Theile dem Begriff, auf den sie bezogen werden, völlig gleichgesetzt würden, daß er in ihnen völlig quantitativ aufginge. Er ist vielmehr ein Anderes, als sie, weil das Höhere immer über das Niedrere übergreift, weil die wesentlichen Merkmale als höhere Begriffe in sich mehr sind, als in dem niederern Begriff, und der Begriff in den Theilen oder den niederern Begriffen oder Vorstellungen, die unter ihm stehen, weniger ist, als in sich selbst. Es wird hier in Wahrheit nur das Verhältniß eines Begriffs zu dem verschiedenen Höheren, das in ihm, und dem verschiedenen Niederern, in dem er zunächst sich offenbart, gesetzt, und er kann nicht völlig aus Jenem und Jenes aus ihm, sondern Beides nur, zwar im Zusammenhang mit einander, aber doch auch wieder Jedes in sich betrachtet, erkannt werden. Der Beweis ferner kann, wie der Schluß, so wichtig er ist, doch nur von secundärer Bedeutung sein, er kann nicht das Urtheil erst möglich machen als ein analytisches, vielmehr liegt ihm das Urtheil schon als synthetisches zu Grunde, und er kann nur dazu dienen, einem Urtheil, dessen Richtigkeit noch nicht unmittelbar klar und gewiß ist, durch Vermittlung mit andern Urtheilen, welche in sich diese Klarheit und Gewißheit haben, dieselbe mitzutheilen. Was endlich System und Methode betrifft, so sind sie nicht so aufzufassen, als ob darin das höchste Princip quantitativ alles Andere unter sich befassen würde, unmittelbar das Höhere, mittelbar durch dieses das Niedrere, so daß es in der Summe des Einzelnen aufginge, und als ob es durch quantitatives abstra-

---

solches Urtheil überhaupt nicht gibt, sondern jedes Urtheil, wenn auch nicht rein synthetisch, so daß beide Glieder ganz außer einander wären, doch immer zum Theil synthetisch ist, und daß daher, weil doch in der Anwendung auf das Urtheil der Terminus analytisch in absolutem Sinne gedacht zu werden pflegt, die Bestimmung synthetisch aber nicht, nach diesem Sprachgebrauch alle Urtheile als synthetisch und nicht analytisch bezeichnet werden müssen. Demnach findet die Eintheilung in analytische und synthetische Urtheile überhaupt keinen Raum.

hirendes Verfahren in consequentem Aufsteigen aus dem Einzelnen zu gewinnen wäre. Vielmehr darf eine systematische und methodische Zusammenfassung eines Ganzen von Erkenntniß nur in der Weise gedacht werden, daß das Princip in Allem, zunächst dem Höheren, dann durch dieses hindurch auch im Niederern sich offenbart und wirkt, in Allem ist, nicht als mit demselben oder einem Theil desselben identisch, sondern als über ihm stehend und es beherrschend.

Wir haben also als Resultat der Untersuchung gewonnen, daß das quantitative Verhältniß zwischen den Gegenständen des Denkens, das Verhältniß des Allgemeinen und Besondern mit dem qualitativen von Höherem und Niedrerem, Wesen und Erscheinung, Grund und Folge nicht zusammenfällt, daß nicht durch bloßes äußerliches Rechnen schon das Wesentliche und sein Verhältniß zur Erscheinung gefunden wird, sondern daß noch ein besonderes innerliches Anschauen und Erfassen des Wesentlichen, allerdings unterstützt durch das Rechnen nach den quantitativen Verhältnissen, aber nicht schon dadurch gesetzt, dazu kommen muß. Dieses Resultat aber gibt unläugbar auch den Formen des Denkens, die durch eine consequente Anwendung des quantitativen Verhältnisses gebildet sind, und deren Vollkommenheit in quantitativer Beziehung evident ist, einen nur relativen Werth für das Denken. Es wird dadurch möglich, auch eine andere Methode, welche jene Formen nicht consequent als völlig ausgebildete anwendet, oder welche auch andere Formen anwendet, wie die Methode, nach welcher die heil. Schrift den theologischen Inhalt behandelt, als berechtigt, als gleich vollkommen neben der von der Logik aufgestellten, oder unter gewissen Bedingungen als noch vollkommener zu betrachten. So kann, wenn zunächst der einzelne Begriff für sich in's Auge gefaßt wird, die durch die quantitative Abstraktion gewonnene Form der Allgemeinheit, welche die Logik für ihn als die adäquate aufstellt, wenn das abstrakt Allgemeine an sich noch nicht das Wesentliche ist, sondern noch ein inneres Erschauen des Wesentlichen dazu kommen muß, in welchem das eigentliche

Moment der Begriffsbildung liegt, auch nicht die allein berechtigte oder vollkommene Gestalt des Begriffes sein. Vielmehr muß dann jede Form neben ihr in der Hauptsache gleiche Berechtigung haben, welche zu jener inneren Anschauung des Wesentlichen entschieden hinführt, welche das Wesentliche der inneren Anschauung entgegenbringt. Dieß muß daher auch der Fall sein mit der in der h. Schrift häufig angewandten Weise, einen Begriff nicht in allgemeiner Form, sondern durch eine Vorstellung von etwas Aeußerlichem darzustellen. Dieß geschieht nämlich so, daß diese Vorstellung in solchem Zusammenhang steht, in welchem sie nothwendig über sich selbst, über das, was in ihr unmittelbar äußerlich gegeben ist, hinausweist auf ein Höheres, Geistiges, Wesentliches, welches ihr analog ist, welches, was sie äußerlich repräsentirt, in entsprechender Weise geistig darstellt, daß also diese Vorstellung nicht in buchstäblicher Bedeutung zu nehmen, sondern Bild, Symbol von etwas Höherem ist. Aehnlich verhält es sich, was die Verbindung der Begriffe unter einander und zunächst diejenige Behandlungsweise betrifft, in welcher ein Begriff durch Aufzeigung seines Verhältnisses zu den nächsten höheren oder niederern Begriffen (oder im letzteren Falle beziehungsweise zu den niederern Vorstellungen) definirend oder eintheilend bestimmt werden soll. Wenn der Begriff nicht quantitativ in den hier zu ihm in's Verhältniß gesetzten niederern Erkenntnißgegenständen aufgeht, und die höheren nicht quantitativ in ihm aufgehen, sondern er bei seinem Bestimmtwerden durch das Andere doch auch noch durch unmittelbare innere Anschauung in sich selbst erkannt werden soll, so kann für den Begriff zunächst die vollständige Aufzählung jener höheren oder niederern Erkenntnißobjekte, die vollständig consequente Durchführung seines Verhältnisses zu den nächstliegenden Begriffen oder Vorstellungen, welche für ein quantitatives Berechnen desselben aus diesen durchaus nothwendig wäre, nicht mehr in gleichem Maße erforderlich sein. Es kann genügen, wenn nur die wesentlichsten Merkmale oder Theile, oder die für den jeweiligen Zusammenhang, in welchem der Begriff vorkommt, besonders wesentlichen angeführt, die übrigen absolut oder relativ unwesentlicheren

übergangen werden, wie es in der Schrift geschieht, wo die Definitionen und Eintheilungen selten vollständig ausgeführt sind. Denn auch von jenen wesentlichsten Verhältnissen des Begriffs aus allein ist noch eine innere Anschauung, ein richtiges Erfassen desselben möglich, wenn auch vielleicht nicht so erleichtert, wie bei der vollständigen Durchführung der Definition oder Eintheilung. Ja es läßt sich auch noch als berechtigt anerkennen, wenn, wie in der Schrift, die Definition und Eintheilung überhaupt nicht häufig vorkommt, sondern öfter das Wesen eines Begriffs nur durch Beschreibung der Vorstellungen, in denen er sich offenbart, ausgesprochen wird. Es kann dieses Wesen auch bestimmt werden durch äußerliche Darstellung des Niederern, das unter ihm begriffen ist, und zwar durch eine solche Darstellung, wobei dasselbe nicht aus dem Begriff selbst eintheilend deducirt, oder dieser von ihm aus als seinem Besondern abstrahirend bestimmt wird, sondern wobei das Aeußere unmittelbar und positiv als zur Bestimmung des Begriffs zusammenwirkend, als die Summe der Merkmale desselben erscheint — wie das Wesen des Begriffs sonst nach strenger logischer Form nur durch das Höhere in der Definition bestimmt werden kann — also durch eine Darstellung, wobei kurz gesagt der Begriff geradezu durch äußere statt durch innere Merkmale dem äußeren Ausdruck nach definirt wird. Eine solche Beschreibung kann doch nicht bloße Darstellung eines Aeußeren, sondern Bestimmung eines Inneren, Wesentlichen, eines Begriffs sein, wenn nur auf andere Weise, durch die Art der Auswahl und Anordnung des äußerlichen Stoffs und durch einzelne ausdrückliche Hinweisungen auf den Begriff als das höhere Princip gezeigt wird, daß dieser in dem Aeußeren als dasselbe beherrschend und darin wirkend gedacht werden soll. Denn auch dann noch ist ein inneres Erschauen des Begriffs nach seinem Wesen durch die Darstellung nicht nur möglich gemacht, sondern es ist auch positiv darauf hingeführt, wenn es auch freilich etwas weniger leicht hier zu vollziehen ist, als in der Definition und Eintheilung, wo das Wesentliche scharf und vielseitig hervorgehoben wird. Ueberhaupt ist

hiernach berechtigt die Darstellungsweise der Schrift, auch in der über die nächsten Beziehungen hinausgreifenden weiter entwickelnden Behandlung der Begriffe, nach welcher ein Begriff so entwickelt wird, daß er von vornherein als in Einheit mit dem Niedern, den Vorstellungen, worin er sich offenbart, gesetzt erscheint, und nicht Höheres und Niedreres als geschieden auftritt. Es darf also nicht als fehlerhaft gelten eine Entwicklung, welche nicht so fortschreitet, daß zuerst das Höhere für sich, dann die einzelnen unter ihm begriffenen Theile nach einander jeder für sich dargestellt würden: sondern, da schon im Anfang das Höhere mit dem Niederern vereinigt, als Ganzes die Theile schon in sich begreifend erscheint, nur so, daß der Begriff fortwährend ein solches Ganzes bleibt, aber zuerst nach seinen concreten Besonderungen und Aeußerungen nur theilweise und mit Voranstellung des Unvollkommeneren und Schwächeren, später aber immer mehr in seinem vollen reichen Inhalt und seinen vollkommeneren Aeußerungen auftritt. Daß der Beweis, der ein Urtheil durch Vermittlung mit andern begründen soll, in der Schrift nicht so häufig vorkommt, muß darum auch als berechtigt erscheinen, weil diese Vermittlung überhaupt nur eine secundäre Stelle einnimmt, das Urtheil nicht erst bildet, sondern nur vermittelt, und überflüssig ist, wo es unvermittelt mit Sicherheit und Klarheit ausgesprochen werden kann. Endlich findet es von diesem Standpunkt aus auch seine Rechtfertigung, wenn die Schrift das Ganze der Erkenntniß, die sie gibt, in seinem wesentlichen Zusammenhang und stets als abhängig vom höchsten Princip darzustellen die Absicht zeigt, und dabei doch nicht die Gestalt eines Systems im eigentlichen Sinne hat, in welchem vom höchsten Princip aus das Niedrere in stufenmäßiger Ordnung mit consequenter Festhaltung des quantitativen Verhältnisses vollständig entwickelt wird. In der Schrift wird dagegen zwar das höchste Princip und werden die höchsten wesentlichen Hauptmomente seiner Verwirklichung im Besondern ausgesprochen, nicht aber wird von diesen aus consequent durch alle Mittelglieder fortgefahren mit Eintheilung dieser Momente in das ihnen zunächst stehende Niedrere u. s. w.; sondern die unter dem höchsten Prin-

cip begriffenen Momente werden vielfach zunächst nur einzeln für sich aufgefaßt, und selbstständig ohne fortwährende ausdrückliche Ableitung vom höchsten Princip hingestellt und nebeneinandergestellt. So wird dieses Princip von verschiedenen Seiten her, deren Berechtigung nicht ausdrücklich deducirt ist, dargestellt und beschrieben, auch werden manche Mittelglieder zwischen den höheren und niederern Begriffen ganz ausgelassen, dabei ist aber durch die Auswahl und Anordnung der besondern Momente, und durch einzelne ausdrückliche Hindeutungen auf das höchste Princip gezeigt, daß dieses durchgängig in den einzelnen Momenten erkannt und als das Alles beherrschende gedacht werden soll. Und hiebei kann doch noch eine Erkenntniß des Ganzen nach seinem inneren wesentlichen Zusammenhang gegeben sein. Denn eine solche beruht ja nicht auf der Darstellung des quantitativen Verhältnisses des Allgemeinen und Besondern zwischen oben und unten, welche allerdings eine vollständig durchgeführte sein muß, wenn sie überhaupt gelten soll, und welche, wie es das Verhältniß der Quantität überhaupt fordert, aus lauter gleichartigen Theilen, hier aus lauter in abstracter Form vorhandenen Begriffen bestehen muß. Sie beruht vielmehr immer wieder auf einem inneren unmittelbaren Erfassen des Verhältnisses zwischen Höherem und Niedrerem, das richtig geschehen kann, wo es auch nicht völlig durchgeführt, sondern nur auf die wesentlichsten, objektiv bestehenden Beziehungen, auch etwa auf die für sonstige Zwecke der Darstellung besonders bedeutenden Beziehungen zwischen Principien und Abgeleitetem angewendet wird, und das auch da hinlänglich ermöglicht ist, wo der Erkenntnißinhalt nicht in abstrakter, sondern in concreter Form gegeben ist. Denn ein richtiges Erfassen des Geistigen, Wesentlichen ist durch solche Freiheit der Form nicht gehindert, vielmehr bleibt es dabei noch genügend vermittelt, sobald nur die Hinweisung auf das Höhere, das in seinem Zusammenhang mit dem Niederern erkannt werden soll, in irgend einer Weise deutlich und entschieden stattfindet*).

*) Es ist hier auf den Unterschied, welcher zwischen den verschiedenen Bestandtheilen der heil. Schrift, zwischen den historischen, den prophetischen,

Aber nicht nur berechtigt ist eine solche Darstellung, welche die Scheidung des Begriffs von der Vorstellung nicht vorherrschen läßt, sondern Beides auch wieder vielfach in seiner Einheit betrachtet, welche den Begriff durch Vorstellungen abbildet, oder so darstellt, wie er in den Vorstellungen sich offenbart, — gegenüber der andern, welche Beides durchaus scheidet. Dieselbe hat vielmehr, wenn sie gleich darin zurücksteht, daß sie den begrifflichen Inhalt nicht so scharf hervorhebt, doch nach manchen Seiten auch Vorzüge vor jener andern Methode. Es wurde oben gelegenheitlich gezeigt, daß überhaupt das Innerliche leichter zu erkennen ist, wenn es zusammengehalten wird mit dem an sich schneller zu erfassenden Aeußerlichen (freilich nur so, daß es nicht damit vermischt, sondern doch davon andrerseits wieder getrennt wird). Und nicht nur dieß, sondern auch das Weitere offenbarte sich, daß das Denken an Fülle des Inhalts der Vorstellung nachsteht, indem es nicht den ganzen Erkenntnißinhalt, der in der Vorstellung gegeben ist, auch nicht den innerlichen, der durch die Anschauung und Vorstellung des Aeußeren zugleich vor den innern Sinn gestellt wird, in seiner Einheit unmittelbar ergreift, sondern nur einzelne Beziehungen hervorhebt, und dadurch zwar mittelbar dem Erfassen des Ganzen auf successivem Wege sich nähern kann, aber nicht so leicht sicher sein darf, das Ganze wirklich ergriffen zu haben. Wenn nun der Begriff in seinem Zusammenhang mit der ganzen Vorstellung gelassen, oder auch in Analogie mit einer ganzen Vorstellung gedacht wird, hat er nach diesem gerade so allein auch in Beziehung auf seinen innerlichen Erkenntnißinhalt die ganze Fülle des objektiv Gegebenen in sich, von der bei einem abstrahirenden

---

den poetisch didaktischen und den prosaisch didaktischen Büchern in Hinsicht auf die Darstellungsweise stattfindet, keine Rücksicht genommen, weil dieser Unterschied doch nur eine gradueller ist, und gegenüber der philosophischen Darstellungsform diese Schriften im Wesentlichen alle die gleiche Eigenthümlichkeit haben. Zwar tritt in den historischen Schriften vorzugsweise die äußerlich beschreibende, in den prophetischen und poetischen namentlich die bildliche Darstellung hervor, aber auch in den prosaisch didaktischen sind beide vertreten, und ist eine abstrakt logische Form keineswegs die herrschende.

Verfahren immer etwas verloren geht. Also hat die Methode der Schrift darin einen Vorzug, daß sie ein vollständiges Aufnehmen des Erkenntnißinhalts möglich macht. Und dieser Vorzug muß gegenüber dem Vortheil, welchen die von der Logik als die vollkommene aufgestellte Methode hat, als der größere bezeichnet werden. Im Ganzen ist die Methode die vollkommenere, welche auf das Wesen des Erkennens nach beiden Seiten Rücksicht nimmt, welche sowohl auf das völlige Aufnehmen des Stoffs, als auf die Verarbeitung desselben hinwirkt, gegenüber derjenigen, welche die letztere Seite so vorherrschend durchführt, daß darüber die erstere nicht unwesentlich beeinträchtigt wird. Darum, weil jene Form das Erkennen allseitig berücksichtigt, ist sie dann auch allgemein für Menschen jeder Erkenntnißstufe zugänglich. Aber wie mit Rücksicht auf das Wesen der Erkenntniß überhaupt, so ist auch namentlich mit Rücksicht auf den besondern Inhalt der Erkenntniß, welchen die Theologie geben will, diese Methode, welche denselben in seiner ganzen Fülle dem Erkennen mittheilt, und dabei doch zugleich auch das Ordnen desselben, wenn auch nicht vollständig, so doch in den wesentlichsten Beziehungen durchführt, die angemessenste. Der Standpunkt der Offenbarung ist der, daß sie Geistige, Wesentliche dem Erkennen geben will, nicht nur, wie es in nothwendigem Verhältniß zum äußerlich Erscheinenden steht, wie es dieses zwar bedingt, aber auch wieder von ihm bedingt wird, und ohne dasselbe nicht sein kann, sondern so, wie es frei und selbstständig über dem Aeußerlichen, ungebunden von demselben, steht, und wie es, soweit es ein Verhältniß zu dem Aeußerlichen eingeht und durch dasselbe beschränkt wird, nicht nothwendig beschränkt wird, sondern nur sich selbst frei beschränkt. Sie will das höchste Princip, welches das Wesen und das Geistige im höchsten und ursprünglichen Sinne ist, offenbaren und der Erkenntniß entgegenbringen nicht bloß nach seinen Wirkungen in der endlichen Welt, nicht bloß in dem von ihm Gesetzten, zunächst in dem niederern Geistigen, das auf das höchste nur als auf seine Ursache zurückweist, und das, als Theil der endlichen Welt und zu ihr gehörig, selbst endlich ist, das nicht bloß durch das Höhere,

sondern auch durch das Niedrigere nothwendig bedingt ist. Vielmehr will sie das höchste Geistige so offenbaren, wie es in sich selbst ist und von der Welt sich unterscheidet, als unendlich, von der Welt nicht bedingt. Und wenn gleich diese Erkenntniß nur darauf beruht, daß jenes höchste Princip in die Welt eingeht, daß es mit ihr in Beziehung und Zusammenhang tritt, und dadurch sich erkennbar macht, weil es, ohne irgend eine Beziehung mit der Welt einzugehen, der menschlichen Erkenntniß als einer solchen, die immer nach einer Seite an das äußerlich Erscheinende sich halten muß, ganz unzugänglich wäre: so macht es doch, indem es diese Beziehung eingeht, zugleich sich selbst gegenwärtig mit seinem ganzen Wesen. Es setzt nicht bloß ein Endliches als Wirkung von sich, sondern ist selbst da, wie es in sich ist, wird nicht endlich, wenn es auch gleich durch Eingehen eines Verhältnisses mit dem Endlichen unmittelbar sich selbst beschränkt, sondern bleibt, indem diese Selbstbeschränkung eine völlig freie ist, dennoch frei von der Endlichkeit als einer Bestimmung seines Wesens, und behält seinen ganzen unendlichen Inhalt der Macht nach, wenn es ihn auch nicht immer actuell gebraucht. Und wie der Gegenstand, den die Offenbarung dem Erkennen geben will, ein frei und unabhängig über der Welt stehender ist, der gerade im Unterschied von der Welt die Fülle der Realität in sich hat, dessen Inhalt gerade in diesem Unterschied erst nach seiner vollen Bedeutung hervortritt, so will die Offenbarung diesen selbstständigen über die Welt hinausgehenden Inhalt darum auch in selbstständiger Weise, als selbstständige Erkenntnißquelle, die gibt, was aus dem Wesen der Welt nicht zu erkennen ist, darreichen. Durch Beides aber ist hinsichtlich ihrer Methode vor Allem das gefordert, daß sie ihren Inhalt in einer Form gebe, in welcher die ganze Fülle desselben dargestellt werden kann, wie selbst der Erkenntnißstoff der endlichen Welt vor Allem in seiner Ganzheit und Fülle gegeben ist, und dann erst eine Verarbeitung desselben möglich ist. Da nun jene Form, in welcher der Erkenntnißstoff in seiner Ganzheit und Fülle, in seiner ungeschiedenen Einheit sich darstellt, nur die Anschauung und Vorstellung, nicht der nur aus der Hervorhebung einzelner

Beziehungen entstandene Begriff ist, so ist zu erwarten, daß auch die Offenbarung eben diese Form für sich wählen wird. Sie wird ihren Inhalt, der nur durch sie zu empfangen ist, um ihn in seiner Ganzheit zu geben, obgleich er ein Wesentliches und Begriffliches ist, und so dem innern Sinne als Objekt gegenübergestellt werden muß, doch nicht in der Form des abstracten Begriffs, sondern in der Form der concreten Anschauung und Vorstellung geben. Sie wird ihn daher entweder zusammennehmen mit dem Aeußerlichen in die Anschauung Fallenden, durch welches er sich, indem er sich offenbart und gegenwärtig macht, eine Beziehung zur Welt gibt, oder wo dieß nicht geschehen, sondern dieser Inhalt rein wie er für sich als Innerliches ist, gedacht werden soll, wird sie das Innere wenigstens unter der Form einer äußeren Anschauung und Vorstellung, durch das Bild einer solchen, nach deren Analogie er innerlich angeschaut werden muß, darstellen. Nur wenn auf diese Weise die ganze Fülle des allein in der Offenbarung zu findenden Inhalts der inneren Anschauung gegenübergestellt ist, kann derselbe dann daneben auch an wichtigen Punkten, um seine Scheidung von der äußeren Anschauung noch schärfer hervorzuheben, unter der Form des abstracten allgemeinen Begriffs gedacht werden, weil dann durch die andern concreten Darstellungen schon ausgedrückt ist, daß ein solcher allgemeiner Begriff trotz seiner abstracten Form einen concreten Inhalt hat, der über diese hinausgeht. Daß es endlich wie zum Zweck der Erkenntniß des Offenbarungsinhalts, so auch zum Zweck seiner Aufnahme mit dem Willen, welche die Offenbarung zugleich mit der Erkenntniß bewirken will, vor Allem darauf ankommt, daß derselbe in seiner ganzen Fülle gegeben sei, weil er dann in seiner ganzen Kraft wirken kann, ist ebenfalls einleuchtend, und es ist also auch in dieser Hinsicht die Form der Schrift für eine Offenbarung die angemessenste. So ist also nicht nur in Rücksicht auf das Wesen der Erkenntniß überhaupt, sondern namentlich gerade für einen Offenbarungsinhalt die Form der Schrift die vollkommenste*). Doch ist es dadurch nicht

*) Die Weise der Schrift, das Begriffliche, Wesentliche häufig nicht unmittelbar und rein für sich, sondern durch eine Vorstellung als Bild, oder in seiner Einheit mit den unter ihm stehenden Vorstellungen zu bezeichnen, gibt

ausgeschlossen, daß die von der Logik aufgestellte Form auch relative Vorzüge nach einer Seite hin vor jener hat. Sie bestehen darin, daß in ihr eine leichtere Uebersicht gegeben ist über den Zusammenhang der Begriffe, die klare und scharfe Scheidung des Wesentlichen, Innerlichen vom Aeußerlichen consequenter durchgeführt, und dadurch auch die Vermittlung des theologischen Inhalts mit den sonstigen Gegenständen des Denkens, mit dem Inhalt der übrigen Wissenschaften erleichtert ist. Darum hat es immerhin Zweck und Nutzen, den Schriftinhalt auch in diese Form zu bringen, wenn schon die Rücksicht auf den Charakter des so nicht zu erschöpfenden Inhalts jene Form nicht absolut wird durchführen lassen. Es wird immer nicht ohne Nutzen für die denkende Aneignung jenes Inhalts bleiben, denselben nach dieser Seite weiter zu verarbeiten: nur muß dabei das Bewußtsein der Unvollkommenheit der logischen Form, des Mangels am Erschöpfen des Inhalts bei dieser Form stets festgehalten, und Alles, was so aus der Schrift herausgearbeitet wird, immer wieder an ihr selbst als der bleibenden Quelle und Norm gemessen werden*).

---

auch der Schriftauslegung die Berechtigung, häufig nicht bloß einen einfachen, sondern einen mehrfachen Schriftsinn anzunehmen. Denn wo das Begriffliche nicht geradezu und für sich allein, sondern durch die Vorstellung oder in Verbindung mit der Vorstellung ausgesprochen wird, da bleibt immer noch ein Raum, diese Vorstellung auf verschiedenes Begriffliches zu beziehen, verschiedenes Wesentliches durch diese Art des Ausdrucks bezeichnet zu finden. Und darum kann auch, wenn einmal diese Ausdrucksweise gebraucht wird, eine solche Vielsinnigkeit dabei mit Bewußtsein intendirt sein. Nur dürfen dann von dem Ausleger die verschiedenen Bedeutungen nicht als völlig gleichberechtigt nebeneinandergestellt werden, weil sonst alle Bestimmtheit und Sicherheit der Bezeichnung in solchen Schriftstellen verloren ginge, sondern es muß immer Ein Sinn als der nächste, gewisseste, auch zunächst intendirte betrachtet werden, während die andern in der Stelle gegebenen Beziehungen nur als ferner liegende Andeutungen, die darum auch mit weniger Sicherheit darin gefunden werden können, anzunehmen sind.

*) Auf das, was sich als Resultat unserer Untersuchung über die formale Seite der Philosophie ergeben hat, nämlich auf die Erkenntniß, daß der Anspruch der abstract logischen Form auf die Alleinherrschaft im denkenden Erkennen ein unrechtmäßiger ist, gründet sich auch die Berechtigung der Mystik und Theosophie, das höchste Erkenntnißgebiet in anderer Weise und Form,

So hat also überhaupt die Philosophie auch für einen Offenbarungsinhalt ihre eigenthümliche Bedeutung: material vermittelt sie ihn noch vollständiger mit der sonstigen Erkenntniß, als er sich selbst mit dieser vermittelt, und gibt ihm dadurch noch eine weitere

---

als die Philosophie, zu ihrem Gegenstand zu machen, sowie der Poesie, wenn sie schon an sich nicht Wissenschaft, sondern Kunst ist, ebenfalls in solcher verschiedener Weise mannigfach in jenes Gebiet einzugreifen. (Man denke, auch abgesehen von der eigentlich religiösen Dichtung, einerseits an die großen Dichter des Alterthums, namentlich der Griechen, andererseits unter den Neueren z. B. an Shakespeare, Göthe, Schiller.) Beiderseits, in Mystik und Theosophie wie Poesie, ist die Darstellungsweise, die angewendet wird, gerade die oben besprochene und gerechtfertigte, die nämlich, welche das Geistige und Innerliche nicht sowohl im Unterschied von, als vielmehr im Zusammenhang mit dem Leiblichen und Aeußerlichen erfaßt, oder wenigstens das Erstere durch das Letztere als durch sein Bild darstellt, — in der Poesie dann noch mit besonderer Rücksicht auf die schöne äußere Form. Die Poesie aber, deren unmittelbarer Zweck nicht Erkenntniß des Höchsten, sondern schöne, den idealen Gehalt durch die äußere Form entsprechend ausdrückende Darstellung des ganzen Naturlebens und Menschenlebens nach seinen verschiedenen Seiten und Erscheinungen ist, greift darum nur sporadisch mit Freiheit an manchen Orten in jenes höchste Erkenntnißgebiet ein. Dagegen nehmen es die Mystik und Theosophie so gut wie die Philosophie als ihr eigentliches Gebiet in Anspruch, indem die erstere das subjektive Verhältniß des Menschen zum höchsten Wesen, die letztere die objektiven Wirkungen dieses Wesens in der Welt in's Auge faßt. Es kann nun auch, schon abgesehen von der obigen Untersuchung, nicht geläugnet werden, muß vielmehr als Erfahrungsthatsache zugestanden werden, und dient daher noch zu weiterer Bestätigung für die obige Untersuchung, daß auch die erwähnten Betrachtungsweisen (namentlich Mystik und Theosophie) wesentliche Beiträge zur Erkenntniß jenes höchsten Gebietes geben und die Philosophie in mancher Beziehung wesentlich ergänzen. Es tritt über der einheitlichen Betrachtung des Inneren und Aeußeren — mit welcher dann auch die Beziehung des Erkennens auf das ganze menschliche Wesen mehr als bei der andern Betrachtung in's Auge gefaßt wird — gerade in jenen Erkenntnißweisen die Unterscheidung des Innern und Aeußern nicht weniger, sondern oft noch mehr zurück, als in der Schrift, ja sie hört manchmal fast ganz auf. Und doch zeigt die Erfahrung, daß trotz dieses Mangels an Unterscheidung solche Betrachtungsweisen, wie namentlich die mystische und theosophische, wesentliche Erkenntnisse über ihren Gegenstand darreichen, und vielfach eben wegen ihres Verbindens von Vorstellung und Begriff dem Inhalt ihres Gebietes, der ganzen Fülle der Realität, welche die hinter der äußeren Erscheinungswelt stehende geistige Welt in sich hat, viel vollständiger gerecht werden, als die Philosophie. Nur darf hieraus nicht der Schluß gezogen werden, daß nun durch diese andere Erkenntnißform die göttliche

Bestätigung, formal gibt sie, wenn ihre Form auf denselben übertragen wird, noch leichtere und klarere Uebersicht über seinen Zusammenhang und schärfere Unterscheidung seines verschiedenartigen Stoffes, als Beides in der ihm ursprünglich eigenthümlichen

---

Offenbarung über die höchsten Gegenstände überflüssig gemacht werde, daß das menschliche Erkennen, sobald es nur diesen Weg einschlage, nun doch aus seinen Kräften die höchsten Wesenheiten genügend erfassen und begreifen könne, daß namentlich die Erkenntniß der Mystik und Theosophie schon um ihrer Form willen nicht nur eine vollere, sondern auch im Wesentlichen eine andere, bessere und höhere, eine ganz neue gegenüber der philosophischen sei. Denn auch diese Erkenntniß, wo sie von der Offenbarung unabhängig sich stellt, oder soweit sie über den Boden derselben hinausgeht, kann keine andere Quelle haben, als die philosophische Erkenntniß, nämlich die Betrachtung der Welt mit Einschluß des eigenen Ich, und das Zeugniß des Gewissens; sie kann daher ebensowenig über das hinauskommen, was diese Quellen zu geben vermögen, wenn sie gleich in anderer Weise dieselben anschaut. Zwar wenn das Verhältniß eines Princips zu dem darunter Begriffenen überhaupt nicht so aufgefaßt werden darf, daß dieses unter jenem äußerlich befaßt, und jenes in diesem äußerlich enthalten wäre, und so das eine aus dem andern äußerlich quantitativ herausgenommen werden könnte, wenn vielmehr das Princip nur in Beziehung steht zu dem unter ihm Begriffenen, als ein Anderes, Verschiedenes, das in sich selbst anders ist als in dem unter ihm Stehenden, und das nicht durch reinen Schluß, sondern durch synthetisches Urtheil aus diesem zu erkennen ist: so stellt es sich etwas anders, als wenn bloß die abstrakt logische Methode für das Denken als berechtigt anerkannt wird. Wenn das Finden des Princips aus dem Abgeleiteten nicht nur ein reines Herausrechnen, sondern ein innerliches Erschauen und Erfassen ist, das das eigne Wesen des Princips noch anders und als ein höheres erkennt, als wie es in dem Abgeleiteten enthalten ist: so kann nach diesem nicht ganz allgemein gesagt werden, daß sich das höchste Princip aus dem Abgeleiteten nicht erkennen lasse, darum, weil es von der Philosophie, wie oben, nachgewiesen ist, daß sie nach ihrer Methode das höchste Princip nicht von der Erkenntniß der Welt aus erschließen und erweisen könne. Durch Schluß kann allerdings nichts weiter bewiesen werden, als daß das höchste Princip vom Endlichen aus denkbar und möglich sei, seine wirkliche Existenz bleibt auf diese Weise ganz problematisch. Aber durch ein unmittelbares synthetisches Urtheil, welches das Princip nicht bloß als ein äußerlich in der Welt Enthaltenes aus derselben abstrahirte, sondern als ein Höheres, über der Welt Stehendes, aber in ihr, sofern sie durch dasselbe gesetzt ist und erhalten wird, sich Offenbarendes erkennen würde, ließe es sich dennoch, auch wo kein Beweis für dasselbe möglich wäre, als ein Wirkliches schon in der Welt und von der Welt aus anschauen. Die Philosophie kann nur da ein höheres Princip in dem Einzelnen, Abgeleiteten gesetzt finden, wo sie es zugleich

Form gegeben ist. Aber darum ist sie es doch nicht, die die Offenbarung, wenn diese wirklich ihrer Idee entspricht, und ist, was sie sein soll, erst zu ihrer Vollendung brächte, sondern diese ist vollkommen selbstständig. Eine solche Offenbarung trägt material

---

durch logische Abstraction aus demselben herausnehmen und als sein Allgemeines aus demselben ableiten kann, oder wo sie durch Schlüsse und Beweise ihr Urtheil von dem Gesetztsein eines solchen Princips in der Welt rechtfertigen kann, was auf dasselbe hinauskommt. Einer Erkenntnißweise aber, welche, wie die Mystik und Theosophie, ohne sich an dieses Verfahren zu binden, unmittelbar in innerer Anschauung das Höhere im Niederern zu erfassen und zu ergreifen sucht, einer solchen wird auch Raum dazu gegeben sein, und wird es, weil sie in solcher unmittelbarer Intuition überhaupt sich übt, auch um so eher gelingen, in der Welt das höchste Princip als ein wirklich vorhandenes und sich offenbarendes innerlich anzuschauen. Aber wesentlich kommt sie damit doch noch nicht über die philosophische Erkenntniß hinaus, denn diese innere Anschauung kann doch weder eine sichere und gewisse, noch eine klare und vollständige sein, sie kann keine nur einigermaßen genügende Erkenntniß geben, so wenig als das leibliche Auge einen allzuweit entfernten oder zu schwach beleuchteten Gegenstand sicher und deutlich sehen kann. Denn wenn jedes Princip in sich noch etwas Anderes ist, als in dem Niederern, in dem es sich offenbart, und daher, um völlig erkannt zu werden, unmittelbar innerlich angeschaut und in sich selbst erkannt werden muß, während seine Erkenntniß aus seiner Offenbarung im Andern eine unvollkommene bleibt: so gilt dieß vom höchsten Princip in solcher Weise, wie von keinem andern. Denn dieses muß eben als höchstes Princip von allem Endlichen, in welchem als seiner Wirkung es sich offenbart, durch seine Unendlichkeit und Absolutheit durchgreifend verschieden sein, und diese seine, es durchgreifend vom Endlichen unterscheidende, Unendlichkeit kann aus der Art, wie es im Endlichen als dessen Ursache und tragende Kraft ist, nur sehr unsicher und unvollkommen erkannt werden. Eine intuitive Erkenntniß des höchsten Wesens von der Welt aus als rein theoretische kann zwar für seine Existenz einige Wahrscheinlichkeit geben, nicht bloß, wie die philosophische, die Möglichkeit derselben, aber doch auch keineswegs eine feste Gewißheit; und ebenso kann sie in Hinsicht auf die Beschaffenheit des höchsten Princips nicht wesentlich über die allgemeinen Bestimmungen aus seinem allgemeinen Verhältniß zur Welt hinausführen, welche die theoretische Philosophie als problematisch zu setzen vermag. Wenn daher der Schluß im Allgemeinen dazu dient, das Urtheil, wo es unmittelbar nicht sicher geschehen kann, durch Vermittlung mit andern Urtheilen sicher und richtig zu machen, oder, wenn dasselbe geschehen ist, als Probe seine Richtigkeit zu bewähren: so ist gerade die intuitive Erkenntniß von Gott, wenn sie nur von der Welt als ihrem

ihre Begründung und Gewißheit vollkommen in sich selbst, während die Philosophie diese nicht geben kann, und stellt formal ihren Inhalt in der ihm selbst und dem Erkennen angemessensten Weise dar, indem sie Spontaneität und Receptivität gleichermaßen berücksichtigt, die ganze Fülle des Inhalts zur Anschauung bringt, was die Philosophie nicht kann, und ihn dabei, wenn gleich nicht als völlig durchgeführtes System, doch als von einem höchsten Princip beherrschtes und durchweg in innerem Zusammenhang stehendes Ganzes in denkender, der Hauptsache nach auch schon wissenschaftlicher Weise entwickelt. Eine solche göttliche Offenbarung überhaupt anzunehmen, und insbesondere den in der heil. Schrift gegebenen Inhalt in dieser Art als ein selbstständiges Ganzes der Erkenntniß zu fassen, sind wir durch die Philosophie wenigstens in keiner Weise gehindert, vielmehr führt sie selbst bei un-

---

Erkenntnißgrunde ausgeht, von der Art, daß sie einer solchen vermittelnden Beihülfe und vergewissernden Rechtfertigung durch den Schluß besonders bedürfte. Und daraus, daß eine solche hier nicht möglich ist, erhellt es auch für die intuitive Gotteserkenntniß in doppeltem Grade, daß sie, wenn von der Welt allein als objectiver Erkenntnißquelle auf rein theoretische Weise ausgehend, nichts Genügendes erreicht. Auch ihr wird der natürliche Haupterkenntnißgrund für das Sein eines höchsten Wesens das Gewissenszeugniß bleiben müssen, und sofern auch dieses als solcher Erkenntnißgrund nur unbestimmt, unklar und unvollständig ist, wird auch ihr das Bedürfniß einer besondern göttlichen Offenbarung angezeigt sein. Darum müssen überhaupt Mystik und Theosophie sich ihrer Gränzen bewußt sein, so gut als die Philosophie, und die intuitive Erkenntniß bedarf ebensowohl der Prüfung als die discursive. Ja dieses Bedürfniß ist hier in einer Hinsicht noch größer, weil die unmittelbare Erkenntnißweise ihrer Natur nach weniger zur Prüfung ihrer selbst hin tendirt, vielmehr das Erkannte als unmittelbar gewiß, wohl gar wegen seiner Unmittelbarkeit nothwendig schon als aus besonderer Offenbarung an das Subjekt hervorgegangen anzusehen geneigt ist. Die intuitive Erkenntnißweise ist zwar einerseits, weil sie das Objekt mehr in sich selbst und als Ganzes, in der Einheit des Aeußern und Innern, betrachtet, geeigneter, dasselbe in seiner vollen Realität zu erfassen, aber andererseits vermag sie an sich weniger, Irrthümliches klar und scharf auszuscheiden und auszuschließen, als die das Objekt mehr in seinem Verhältniß zu Anderem betrachtende und das Innere und das Aeußere in demselben scharf unterscheidende discursive. Die Schrift, obwohl mehr auf der Seite der intuitiven Betrachtung stehend, hält doch gerade für den Zweck der Erkenntniß die rechte Mitte.

befangener Untersuchung auf das Bedürfniß einer solchen Offenbarung hin. Es bleibt nur das noch die Frage, ob wir positiven Grund haben, den Inhalt der Schrift als wirkliche göttliche Offenbarung anzunehmen. Ein solcher Grund aber kann mit positiver Gewißheit nicht aus der Beschaffenheit der philosophischen Erkenntniß entnommen, sondern nur in der Schrift selbst gefunden werden.

Dritter Abschnitt.

Biblische Untersuchung.

Wenn wir nun zur Betrachtung der Schrift übergehen, so kann es hier nicht die Aufgabe sein, die Frage, ob dieselbe eine göttliche Offenbarung im oben bezeichneten Sinne enthalte, erschöpfend und vollständig zu behandeln. Die heil. Schrift selbst will eine solche Offenbarung sein, sucht aber die eigentliche Begründung dafür — und hierin spricht sie ganz consequent ihren Standpunkt aus — überhaupt nicht in wissenschaftlichen Untersuchungen, sondern weist zur Beglaubigung ihres Anspruches vor Allem auf das Zeugniß des menschlichen Gewissens für ihren Wahrheitsgehalt als auf das Entscheidende hin. Nur ein Annehmen dieses Zeugnisses, ein vertrauendes Entgegenkommen gegen das und Aufnehmen dessen, was sich dem Menschen nach seinem ganzen Wesen in seinem eigenen Innern als Wahrheit bezeugt, wird von ihr als der Weg bezeichnet, auf welchem ihr Inhalt erkannt und als Wahrheit gewiß gemacht werden könne. Unsere ganze Untersuchung kann daher nur etwas, was schon unabhängig von ihr im Gewissen unmittelbar sich als Wahrheit erweist, auf mittelbarem Wege noch weiter bestätigen, indem sie darthut, daß auch die höchste rein menschliche Wissenschaft, die Philosophie, eine göttliche Offen-

barung nicht überflüssig machen oder aufheben könne, sondern dieselbe in ihrer vollen Realität bestehen lassen müsse, und selbst ihrer bedürfe. Aber wenn die Bestätigung des Offenbarungscharakters der Schrift durch dieses Verhältniß zwischen Offenbarung und Philosophie wirklich nach allen Seiten feststehen soll, so muß sich, daß ein solches Verhältniß in Wahrheit stattfinde, nicht nur von der Philosophie, sondern auch von der Schrift aus erweisen lassen. Wenn die Schrift mit ihrem Anspruch, göttliche Offenbarung zu enthalten, Recht hat, so muß daraus folgen, daß das, was sie als göttliche Wahrheit aufstellt, in sich selbst zusammenstimmend ist, daß ihr Zeugniß bei aller Mannigfaltigkeit doch sich nicht widerspricht, daß sie ihrem Wesen nach sich überall gleich bleibt. Und das muß auch darin sich offenbaren, daß sie ihre Stellung zur Philosophie, sei nun diese Stellung eine ausgesprochene oder nur eine angedeutete und vorausgesetzte, überall consequent und gleichmäßig festhält. Daher ist nun auch noch zu untersuchen, ob dasjenige Verhältniß der Schrift zur Philosophie, welches aus ihrem allgemeinen Princip bei strenger Folgerung hervorgeht, auch wirklich von ihr in den Stellen, wo sie mit der Philosophie in Berührung kommt, überall festgehalten wird. Wäre dieß nicht der Fall, so müßte entweder angenommen werden, daß die Schrift sich selbst nicht gleich bliebe, oder daß sie den Offenbarungsbegriff von vornherein nicht so streng gefaßt haben wollte. In beiden Fällen könnte nicht bewiesen werden, daß die Offenbarung selbst der Philosophie die oben angegebene Stellung anweise. Wenn dagegen die Schrift überall übereinstimmend in eben dieser Weise über die Philosophie urtheilt, so liegt darin jedenfalls eine Probe dafür, daß das oben auf philosophischem Wege gefundene Resultat über die Bedeutung der Philosophie für die Theologie das richtige ist. Ueberhaupt ist, wenn sich eine solche sich überall gleich bleibende Stellung der Schrift zur Philosophie nachweisen läßt, für alle Schriftgläubigen, welche consequent sein wollen, die Frage über das wirkliche Verhältniß beider hiemit entschieden, allen Andern aber steht dann die Schrift wenigstens auch nach dieser Seite

als in sich übereinstimmend gegenüber und macht auch hiedurch bei ihnen den Anspruch auf Glaubwürdigkeit.

Auf zweierlei Weise kommt die Schrift in Berührung mit der Philosophie. Einmal indem sie denselben Inhalt, vor Allem die wesentlichen Principien des philosophischen Inhalts, von ihrem Standpunkt aus behandelt, und sodann indem sie auch zur philosophischen Art und Weise der Behandlung dieses Inhalts — zum denkenden Ergreifen und Erforschen dieses Inhalts vom Standpunkt der menschlichen Vernunft aus — sich in ein ausgesprochenes Verhältniß setzt. In der ersteren Beziehung könnte zwar die ganze Schrift als mit der Philosophie sich berührend angesehen werden, indem ihr ganzes Erkenntnißgebiet, sofern es eben das höchste ist, zugleich als Gebiet der Philosophie betrachtet würde. Allein da die Schrift als Geschichte der Offenbarungen und Bezeugungen Gottes an die Menschheit größtentheils concrete Einzelheiten enthält, und von diesen wieder einen umschränkten Kreis, da sie nicht auf das ganze Gebiet des Seins gleichermaßen sich bezieht, so ist das Meiste in der Schrift für die Philosophie von relativ geringerer, untergeordneter Bedeutung, denn es bezieht sich nur auf eines der verschiedenen Gebiete, die diese zu begreifen hat, auf einen Theil der Religionsphilosophie. Dagegen von Wichtigkeit für das Verhältniß beider sind die in der Schrift dargelegten Anfänge und Voraussetzungen der concreten Offenbarungen, denn sie betreffen die principiellen Fragen, welche auch Hauptgegenstand der Philosophie sind.

Aber eine solche Darstellung des Principiellen in seiner Allgemeinheit geschieht in der Schrift nur an einzelnen Stellen, wo sie den Ausgangspunkt bildet für die Bezeugung der concreteren Offenbarung. Und ebenso geschieht das, daß die Schrift nicht nur den Gegenstand der Philosophie behandelt, sondern auch mit der Philosophie selbst sich auseinandersetzt, nur an einzelnen Orten. Denn theils will die Offenbarung vor Allem ihr eigenthümliches Wesen an sich selbst bezeugen, ehe sie ihr Verhältniß zu Anderem darlegt, theils setzt sie sich, wo Letzteres geschieht, nicht nur ein-

seitig zur menschlichen Wissenschaft, sondern zum ganzen menschlichen Leben in's Verhältniß. Doch lassen sich Berührungen der Schrift mit der Philosophie in beiden angegebenen Beziehungen zur Genüge nachweisen, und es zeigt sich, daß die Schrift, wie sie überhaupt auf die wichtigsten Momente des menschlichen Lebens vollständig Rücksicht nimmt, so auch nicht die Philosophie, als die höchste rein aus der menschlichen Vernunft hervorgehende Wissenschaft, und noch weniger das Gebiet derselben, als das Gebiet der höchsten Erkenntnißprincipien, ignorirt. Anders aber muß sich hiebei die Stellung des alten und anders die des neuen Testaments zur Philosophie, nach dem verschiedenen Charakter dieser beiden Haupttheile der Offenbarung, gestalten. Das erstere umfaßt als Geschichte der äußerlichen Vorbereitung und Vorausdarstellung der Gottesgemeinschaft das Gebiet der Natur und alle Gebiete des menschlichen Lebens, wird daher auch mit der menschlichen Wissenschaft und mit der Philosophie insbesondere mehrfach näher sich berühren, ja es ist zu erwarten, daß es, wie Recht und Poesie, so auch die Philosophie in gewisser Weise in sich selbst aufnehmen werde. Das zweite aber, welches die Gottesgemeinschaft als wirklich erfüllte, aber als eine zunächst in der Gegenwart nur für den Mittelpunkt des menschlichen Wesens gegebene, als eine geistige, innerliche, unsichtbare darstellt, welches nur Christum und die Gemeinde Christi zum eigentlichen Gegenstande hat, beschäftigt sich mit andern Lebensgebieten viel weniger, wird daher auch weniger Beziehung zur Philosophie haben, wenn gleich eine solche Beziehung auch für das neue Testament nicht völlig ausgeschlossen sein muß.

Erste Abtheilung.

Das alte Testament.

Das alte Testament zeigt seine nähere und vielfachere Beziehung zu der Philosophie vor Allem dadurch, daß es größeren Raum hat für die Behandlung der allgemeinen Grundwahrheiten,

auf welche sich die philosophischen Principienfragen beziehen, daß es sich also, auch abgesehen von eigenem Philosophiren, schon seinem Gegenstande nach in umfassenderer Weise auf denjenigen Boden stellt, welcher für die Philosophie das höchste und wichtigste Gebiet ist. Das alte Testament wird schon äußerlich auf dieses Gebiet dadurch geführt, daß es die Geschichte der göttlichen Offenbarung von ihrem ersten Anfang an geben will. Damit ist schon gegeben ein Eingehen auf diejenigen Grundthatsachen, welche die Anfänge aller Geschichte, und unter ihnen auch auf diejenigen, welche die Voraussetzungen alles endlichen Seins überhaupt sind. Daher behandelt die alttestamentliche Geschichte gerade an ihrem Anfang jenes principielle Gebiet in einem zusammenhängenden Abschnitt, nämlich in den eilf ersten Kapiteln der Genesis, während sie (abgesehen von den nachher zu besprechenden im besonderen Sinne philosophischen Schriften) nur gelegenheitlich kürzer auf dasselbe sich einläßt. Es ist also hier in diesen eilf Kapiteln der Ort, wo sich besser als irgendwo sonst im alten Testament erkennen läßt, wie die alttestamentliche Offenbarung da, wo sie nicht selbst einem Philosophiren in sich Raum gibt, sondern rein ihre eigene Methode behauptet, die höchsten Gegenstände der Philosophie behandelt. Zugleich zeigt es sich an diesem Orte auch besonders, wie sie zu diesen Gegenständen sich stellt in demjenigen ihrer Theile, welcher auch innerlich die Grundlage für die übrigen enthält. Denn zu diesem Theil der Offenbarung, nämlich zur Darstellung der unmittelbaren Reden und Thaten Gottes, durch welche das alttestamentliche Gottesreich verwirklicht wird, und auf welche dann namentlich die subjektive in andern Schriften hervortretende Aneignung erst sich gründet, gehört auch jener Abschnitt. Und so gering der Umfang jenes Abschnittes im Verhältniß zum Ganzen des alten Testaments ist, so hat derselbe doch Raum genug, alles Wesentliche seines Gegenstandes zu berücksichtigen. Letzteres geschieht denn auch wirklich in den genannten Kapiteln der Genesis. Der Gegenstand ist die göttliche Uroffenbarung für die ganze Menschheit, welche der besondern Verbindung Gottes mit der erwählten Familie und dem

erwählten Volk vorausgeht und zur Grundlage dient. Und hiebei kommen nun zur Sprache die metaphysischen Grundfragen von der Entstehung der Welt und insbesondere des Menschen, und sodann vom Ursprung des Bösen und den Folgen desselben für die menschliche Natur und die Welt. In der Beantwortung beider sind zugleich auch schon die Grundlagen gegeben einerseits einer Psychologie und Naturphilosophie, andererseits (sofern die absolute Bedeutung des Sittlichen in dem empirischen Zustand der Sünde nur zugleich mit dem absoluten Gegensatz zwischen Gut und Böse in's Licht treten kann) einer praktischen Philosophie. Sodann treten die Grundlagen einer Philosophie der Geschichte und besonders einer Religionsphilosophie hervor in dem, was weiterhin theils über die Fortentwicklung jener Folgen der Sünde zugleich mit der Fortentwicklung der Sünde selbst, und neben dem Fortgehen der göttlichen Uroffenbarung bis zur Katastrophe der großen Fluth berichtet wird, theils über den neuen Anfang der Menschheit nach jener Fluth, über die Verzweigung und die verschiedenen Schicksale des Menschengeschlechts, und dann nachher über die Entstehung der geschiedenen Volksthümer mit ihren verschiedenen Sprachen beim Thurmbau zu Babel erzählt wird, im Zusammenhang mit dem von da an erscheinenden Hervortreten der verschiedenen Religionen, der Entstehung des Heidenthums. Aber wie ganz anders behandelt die Schrift hier diese Fragen, als die Philosophie! Einfach als Geschichte wird alles darauf Bezügliche erzählt, es treten von Anfang an nur gegebene Thatsachen auf, es ist von Anfang an eine Offenbarung Gottes, die das menschliche Denken nur aufnimmt. Nicht nur kein System und keine logisch abstrakten Begriffe finden sich hier, sondern auch kein Erforschen des Gegenstandes, das über seine gegebene Gestalt hinausginge. Kein weiteres Suchen nach den Gründen, keine Deductionen und Beweise zeigen sich, sondern nur gegebene Thatsachen. Aber auch keine in alle einzelnen Fragen eingehenden Ausführungen über das Wie der Sache, um nach dieser Seite ihre Möglichkeit zu begreifen, sind gegeben, sondern nur die wesentlichen Grundlinien. Die einfachen Grundthatsachen sind berichtet, alles Andere tritt als min-

der wichtig zurück. Auch werden die allererſten und allgemeinſten Grundwahrheiten, die über das Daſein und allgemeine Weſen Gottes, ſchon vorausgeſetzt, und ſogleich mit der Geſchichte der wirklichen Offenbarung, der Thaten und Reden Gottes, angefangen. Wo von jenem Allgemeinſten überhaupt in der alttestamentlichen Schrift eingehender die Rede iſt, geſchieht es nur bei Gelegenheit, daſſelbe erſcheint da und dort als mit zum Inhalt der beſondern Offenbarung gehörend, als durch ſie aufgeſchloſſen; während das allgemeine Weſen Gottes in der alttestamentlichen Schrift in der kürzeſten und prägnanteſten Zuſammenfaſſung durch die Gottesnamen ausgedrückt wird. So werden alſo jene höchſten Fragen in dem beſprochenen Abſchnitte der Schrift auf die einfachſte Weiſe behandelt. Und doch werden dieſelben in wahrhaft tiefgehender und befriedigender Art gelöſt, und es zeigt ſich dabei namentlich einem genauer prüfenden Blick, wie die Schrift bei einer concreten Anſchaulichkeit ihrer Darſtellung doch keineswegs bloß äußerliche Vorſtellung, ſondern eine in's Weſen eindringende Erkenntniß ihrer Gegenſtände gibt. Es iſt hier nicht der Ort, dieß ausführlich und vollſtändig nachzuweiſen; es möge die Hindeutung darauf genügen, mit welcher Klarheit und Schärfe die Schrift die göttliche freie Urſächlichkeit bei der Entſtehung der Welt und die menſchliche freie Verſchuldung bei dem Urſprung des menſchlich Böſen, den ſpecifiſchen Unterſchied des Menſchen von den übrigen irdiſchen Geſchöpfen bei der Schöpfung deſſelben, das geiſtige, und nicht bloß ſinnliche Weſen der Sünde bei ihrem Urſprung, und endlich die urſprüngliche Einheit des Menſchengeſchlechts als die Grundlage der verſchiedenen Nationalitäten in der ganzen Urgeſchichte feſthält. Schon in dieſer Behandlungsweiſe der principiellen Fragen iſt ſtillſchweigend das Weſentlichſte darüber geſagt, welchen Weg zur Erkenntniß der höchſten Principien die Schrift für den rechten anſieht. Ein Glauben, ein Aufnehmen der von Gott gegebenen und bezeugten Thatſachen verlangt ſie nach dieſer Behandlungsweiſe; die denkende Erforſchung der Art und Weiſe und der Möglichkeit ſchneidet ſie damit zwar nicht nothwendig ab, ſtellt ſie aber jedenfalls erſt in zweite Linie, und will die Wahr-

heit und das Annehmen der Wahrheit des Bezeugten nicht erst von den Resultaten der denkenden Forschung abhängig gemacht wissen. Das Daß und Was steht ihr jedenfalls fest, das Wie und Warum sich noch näher begreiflich zu machen, daran mag sich immerhin die menschliche Vernunft versuchen, aber ohne zu glauben, daß sie damit erst die Erkenntniß, oder damit die wirkliche Erkenntniß der höchsten Principien gewinnen könne.

Es finden sich aber auch solche alttestamentliche Schriften, in welchen nicht nur dem Gegenstande nach auf das wichtigste Gebiet der Philosophie eingegangen wird, sondern in welchen auch ein wirkliches Philosophiren, ein der Philosophie wirklich und wesentlich analoges, zwar der Form nach verschiedenes, aber doch nach Standpunkt und Tendenz entsprechendes denkendes Forschen hervortritt, und durch diese Bestandtheile berührt sich das alte Testament noch näher mit der Philosophie. Der Natur der Sache nach können solche Schriften nur in der Klasse derjenigen sich finden, in welchen — nach der Anschauung der Schrift — der Geist Gottes eine menschliche Aneignung des durch die göttliche Offenbarung unmittelbar Gesetzten hervorgerufen und auf normale Weise geleitet hat, d. h. unter den didaktischen und poetischen Schriften des alten Testaments, wie sie sowohl den historischen als den prophetischen gegenüberstehen. Denn sowohl in den historischen Schriften, wo die Begründung und Fortführung der alttestamentlichen Theokratie durch göttliche Thaten und Reden dargestellt wird, als in den prophetischen, wo die zukünftige Vollendung des Gottesreiches geweissagt wird, tritt die göttliche Offenbarung unmittelbar in der Gestalt auf, die sie sich selbst gibt, als etwas objektiv Gegebenes, als etwas, das menschlicherseits nur aufgenommen werden will, und wobei auch die menschlichen Organe der Offenbarung im Wesentlichen nur das Geschäft haben, den objektiven Inhalt derselben treu wiederzugeben. Dagegen ist der Charakter jener dritten Klasse von alttestamentlichen Schriften subjektive, menschlich freie, wenn gleich göttlich geleitete Aneignung und Verarbeitung des durch die Offenbarung Gegebenen; und daher kann in ihr, und in ihr allein ein philosophirendes Forschen

seinen Raum finden. Uebrigens können nicht alle Schriften dieser Klasse hier in Betracht kommen. Bei einem Theil derselben, nämlich bei den Psalmen, dem Hohenlied, und den Klagliedern des Jeremia, ist die specielle geschichtliche Offenbarung Gottes an und in Israel so durchgreifend und offenkundig theils der unmittelbare Gegenstand, womit sie sich beschäftigen, theils die Grundlage, worauf sie ruhen, daß von einem Philosophiren nach allgemeinen Principien hier keine Rede sein kann. Aber die übrigen alttestamentlichen Schriften dieser Klasse, nämlich das Buch Hiob, die Sprüche Salomons und der Prediger, welche theils nicht auf dem Grunde der speciell israelitischen Offenbarung, sondern nur auf dem der Uroffenbarung stehen, theils von jenem Grunde, wenn auch denselben voraussetzend, formal oder material abstrahiren, machen schon bei äußerlicher Betrachtung den Eindruck, daß hier die Philosophie in den Kreis der alttestamentlichen Religion aufgenommen sei und den Inhalt derselben sich anzueignen suche. Und eine nähere Prüfung dieser Schriften bestätigt es auch wirklich, daß sie theils auf einem allgemeineren Standpunkt stehen, als der der speciell israelitischen Offenbarung ist, daß sie ein weiteres Gebiet umfassen und schon insofern mehr auf philosophischem Felde sich bewegen, theils aber, daß auch eine mehr philosophische Behandlungsweise, ein Streben, den Gegenstand denkend sich anzueignen und so seiner noch gewisser zu werden, ein Fragen und Forschen nach dem Wie und Warum desselben in ihnen hervortritt. Allein andererseits zeigt auch die eingehende Betrachtung dieser Schriften für's Erste das, daß die Voraussetzung und Grundlage ihrer Forschung eine im Grunde doch vorhandene nicht unbedeutende Abhängigkeit von der objektiven alttestamentlichen Offenbarung, zum Wenigsten der Uroffenbarung ist. Für's Andere aber das, daß als Resultat dieser Forschung nicht eine befriedigende Erkenntniß des Erforschten, sondern vielmehr eine Erkenntniß der Gränzen des menschlichen Wissens sich ergibt; eine Beugung von der göttlichen Weisheit als einer unbegreiflichen, die allein die befriedigende Lösung der höchsten Fragen in sich enthält, während die menschliche Forschung mit ihrem

Vermögen dieselbe nicht finden kann. Und zwar tritt das Letztere in desto höherem Grade ein, je weniger das Erstere vorhanden ist oder nachwirkt, je weiter das Forschen über das von der göttlichen Offenbarung Gegebene hinausgeht. Dieß macht eine Vergleichung jener drei Schriften unter einander ganz klar. Diejenige unter allen dreien, welche am meisten den Eindruck eines befriedigten in sich selbst gewissen Erkennens auch schon bei äußerlicher Betrachtung macht, ist die Sammlung der Sprüche. In den beiden andern Schriften ist schon von vornherein viel mehr Suchen und Zweifeln, und auch am Schlusse ist in denselben kein die Erkenntniß befriedigendes Resultat gegeben. Nun steht aber eben jene Schrift am meisten unter allen dreien auf dem Boden der positiven objektiven Offenbarung. Schon in formaler Hinsicht gibt sich das kund, sofern die Weisheit hier pädagogisch auftritt, in der Art, daß der Mensch glauben und lernen, auch vor falscher Weisheit sich hüten muß. (Dem entspricht ganz, daß auch nach der Geschichte Salomo im Suchen nach Weisheit Gott um ein gehorsames Herz bittet.) Und zwar ist diese Weisheit nicht nur die eines erfahreneren oder tiefer denkenden Menschen, sondern die göttliche Weisheit, wie dieß namentlich Kap. 8 klar hervortritt. Aber auch bei näherer Betrachtung des Inhalts tritt es zu Tage, wie durchgängig diese Schrift auf den Boden der göttlichen Offenbarung steht. Es wird in derselben nicht das ganze Gebiet der Erkenntniß überschaut, sondern sie enthält nur Ethik, praktische Lebensweisheit, und zwar wird nicht das höchste Princip der Ethik zum Gegenstand gemacht, sondern es wird die concrete Wahrheit, daß Gerechtigkeit und Weisheit wahres Glück und Segen, Sünde und Thorheit Unheil und Verderben bringt, theils in Gesammtbildern dargestellt, am Anfang Kap. 1—9 und am Schluß Kap. 31, theils in großer Mannigfaltigkeit nach den verschiedenen Beziehungen des wirklichen Lebens ausgeführt. Auf die metaphysische Grundlage dieser Ethik wird theils nur thetisch hingewiesen, Kap. 8, theils die weitere Erforschung der Möglichkeit und der Art und Weise der höchsten Wahrheiten als etwas über die menschlichen Kräfte Hinausgehendes bezeichnet Kap. 30.

Also die Frage nach dem Warum, nach dem letzten Grunde des Ganzen wird nicht philosophisch untersucht; und so bietet die Ausführung auch im Einzelnen keine Deductionen und hat keine systematische Form, es sind nur einfache Aussprüche in der Form von Behauptungen. Die darzustellende Wahrheit wird als begründet und gewiß schon angenommen, und nur das Wie ihrer Verwirklichung im Leben nach verschiedenen Seiten auf die treffendste Weise dargelegt. Offenbar ist also, daß hier ein Glauben an die allgemeinen Principien, auf welchen diese Wahrheit ruht, schon vorausgesetzt wird, und nur gezeigt werden soll, wie sich die allgemeine Wahrheit auch durch die einzelnen Erfahrungen bestätige. Und zwar nicht nur eine allgemeine Offenbarung ist in den Sprüchen vorausgesetzt, sondern die speciell israelitische. Denn gerade die Wahrheit, welche das Grundthema der Sprüche bildet, ist allein in der grundlegenden Offenbarung an Israel, durch die Art, wie bei der Gesetzgebung Segen und Fluch vom Halten oder Uebertreten des göttlichen Gesetzes abhängig gemacht wurde, in solch' zweifelloser Klarheit und Gewißheit ausgesprochen, wie diese hier in den Sprüchen als Grundlage der ganzen Schrift schon vorausgesetzt wird. (Im Heidenthum ist wohl auch einige Erkenntniß dieser Wahrheit, aber nicht als einer ganz allgemein gültigen und nicht mit voller Gewißheit vorhanden.) Außerdem weist die Beschreibung der Weisheit und Gerechtigkeit selbst in den Sprüchen vielfach auf das mosaische Gesetz als auf ihre Grundlage zurück. Auch die Fortführung der göttlichen Offenbarung bis zur Stiftung des israelitischen Königthums ist in den Sprüchen vorausgesetzt, indem gerade die sittliche Bedeutung des Königthums, überhaupt des geordneten Staats, dessen Spitze dasselbe ist, vielfach in dieser Schrift hervortritt, eine Bedeutung, welche wieder nirgends so, als in dem israelitischen, von Gott selbst in normaler Weise geordneten Staatsleben klar geworden ist. Eine Hindeutung auf besondere göttliche Führungen im Leben Davids, welche eben zu jener Stiftung des Königthums mitwirkten, und eine auf diesen Erfahrungen ruhende Erkenntniß spricht sich aus Kap. 15, 33. Das Buch ruht also auf der speciell an Israel

ergangenen göttlichen Offenbarung. Diese gibt ihm seinen bestimmten Inhalt und auf ihr ruht der Grund seiner Gewißheit. Dieß geschieht nun allerdings so, daß der allgemein auch über Israel hinaus gültige ethische Inhalt derselben herausgezogen und die Wahrheit: nur Gerechtigkeit als die wahre Weisheit bringt Segen, in ihrer Anwendung auf das Leben als allgemein gültige praktische Lebensweisheit ausgesprochen wird. Und hierin besteht das Philosophische an dem Buche. Aber wenn dasselbe auch dadurch auf einen allgemeinern Standpunkt sich stellt, daß es das für Israel speciell Gegebene auf das Menschenleben überhaupt anwendet, so faßt es doch darum sein Gebiet nicht in völliger Allgemeinheit auf. Es stellt einmal nicht eine allgemeine Betrachtung an über die Erscheinungen, welche seinem allgemeinen Grundsatz äußerlich entgegenstehen, über die Leiden der Gerechten, sondern führt nur aus der Erfahrung solche Thatsachen als Ausnahmen von der Regel an, und zeigt, wie sie dennoch als Mittel zum Zweck der Verwirklichung der genannten Wahrheit dienen können (so z. B. in der schon erwähnten Stelle Kap. 15, 33). Sodann aber, wie es seinen Satz für sein Gebiet selbst nicht in absoluter Allgemeinheit geltend machen will, so umfaßt es auch mit diesem Satz das menschliche Leben nicht ganz allgemein nach allen Seiten, sondern nur in beschränkter Weise nach gewissen Hauptbeziehungen. Nicht allein beschränkt es sich zunächst auf das Diesseits und sieht vom Jenseits ab, sondern es faßt auch zunächst die nach Außen hervortretende Seite des Menschenlebens, nicht die innerliche, in's Auge, die äußere Gerechtigkeit im Handeln, nicht die innere Gesinnung, und den äußeren Wohlstand, den Genuß von äußeren Glücksgütern, nicht die innere Befriedigung. Nicht als ob das Buch hiemit das Innere ausschließen oder für unwesentlich erklären wollte: es schaut vielmehr das Innere in Einheit mit dem Aeußeren, es setzt das normale Verhältniß voraus, in welchem das Innere dem Aeußeren entspricht. Dagegen, obwohl die Möglichkeit und die eintretende Wirklichkeit einer Disharmonie zwischen Beidem nicht läugnend, läßt es sich doch auf die allgemeine Frage noch nicht ein, ob das Aeußere dem Wesen nach das Innere schon mit sich bringe, ob Beides nothwendig in Harmonie unter sich stehen

müsse, oder unter welchen Bedingungen es in Harmonie stehen könne. Aber gerade in dieser Beschränkung ihres Standpunkts steht diese Schrift ganz auf dem Boden der alttestamentlichen Gesetzesoffenbarung. Denn diese hatte ja eben den Zweck, Gerechtigkeit und Glück in ihrem gegenseitigen Zusammenhang zunächst äußerlich abzubilden und darzustellen, um so überhaupt die Wahrheit dieses Zusammenhangs den Menschen eindrücklich und die Erkenntniß desselben ihnen zugänglich zu machen. Dieß geschah eben darum freilich nicht, um bei dem Aeußeren stehen zu bleiben, sondern es sollte bei dieser Methode der göttlichen Offenbarung erkannt werden, und wurde von den Ernsteren und Tiefergehenden in Israel auch erkannt, wie Gottes tiefere Absicht mit dem Aeußeren auch auf das entsprechende Innere gehe. Und zugleich sollten Alle, und besonders die Ernsteren und von Herzen Aufrichtigen die Erfahrung machen, wie dieses Innere vom Menschen mit dem Aeußeren noch nicht erreicht und gewonnen sei, und dadurch sollte das Verlangen nach der neutestamentlichen dieses Innere wirklich gebenden Gnade Gottes in ihnen erweckt werden. Aber um dieß zu erreichen, faßt die Gesetzesoffenbarung zunächst eben das Aeußere, das Innere aber im Ganzen nicht für sich, sondern nur mit und in jenem in's Auge, und auf diesem Standpunkt steht auch das Buch der Sprüche, nur daß es aus dem für Israel speciell Gegebenen den für das Menschenleben überhaupt gültigen allgemeinen Gehalt herausnimmt. So ergibt sich also als Resultat der Untersuchung über den Standpunkt und Charakter dieses Buches, daß es in eben dem Maße, in dem es auf den Boden der speciell für Israel gegebenen göttlichen Offenbarung sich stellt, indem es aus ihr seinen bestimmten Inhalt schöpft und in ihr den Grund der Gewißheit desselben findet, auch seinen philosophischen Standpunkt beschränkt und umgekehrt.

Noch mehr philosophischen Charakter haben nun die beiden andern von den genannten Schriften, das Buch Hiob und der Prediger. Indem auch sie als Lebensweisheit sich kund geben und das wahre Lebensglück zu ihrem Gegenstand machen, so gehen sie dabei gerade auf diejenigen zunächst nahe gelegten Fragen ein, welche in den Sprüchen entweder noch nicht, oder nicht erschöpfend beant-

wortet werden. Aber es sind nur Fragen ohne eigentlich befriedigende Antwort, während die Sprüche in ihrer Beschränkung auf das Gebiet der speciellen Offenbarung, auf das von ihr Gegebene, eine befriedigende Erkenntniß darreichen können. Einen umfassenderen Standpunkt als die Sprüche nimmt schon das Buch Hiob ein. Denn indem es ebenfalls von der Frage nach dem wahren Lebensglück und dem Grundsatz, daß Gerechtigkeit Glück bringe, ausgeht, faßt es die Ausnahmen von dieser Regel, die Leiden des Gerechten, als seinen Hauptgegenstand näher in's Auge, forscht nach dem allgemeinen Grund derselben, und sucht so ein Gesetz für die Regierung Gottes im Allgemeinen (übrigens nur in Betreff der einzelnen Menschen, nicht der ganzen Völker) zu finden. Im Zusammenhang damit steht, daß auch das Wesen Gottes mehr in den Kreis der Betrachtung gezogen wird; und von diesem Mittelpunkt aus fällt der Blick dann auch auf das Walten Gottes in der Natur, indem in der Antwort auf die gestellte Hauptfrage dieses mit dem göttlichen Walten in der Lebensführung des Menschen parallelisirt, und Letzteres von Ersterem aus als demselben analog charakterisirt wird. So ist der Gesichtskreis überhaupt hier ein weiterer, als in den Sprüchen, und insbesondere wird der nächste Gegenstand, der Grundsatz vom Glück des Gerechten insofern unter einem umfassenderen Gesichtspunkt betrachtet, als das Denken sich hier bei einer beschränkten Geltung desselben nicht beruhigt, sondern nach dem Grunde der Ausnahmen von demselben forscht, und so ein ganz allgemein gültiges Gesetz für dieses Gebiet zu finden strebt. Insofern ist der Standpunkt im Buch Hiob noch mehr ein philosophischer, als in den Sprüchen. Aber dabei ist einerseits zu bemerken, daß das Buch doch immer noch auf dem Boden der göttlichen Offenbarung steht. Zwar ist es noch nicht die speciell israelitische Offenbarung, es erscheint hier nicht Gottes Walten über Seinem Volk, sondern nur über einem einzelnen Frommen, darum tritt auch hier noch nicht das positive göttliche Gesetz hervor, sondern es ist eine freiere Gemeinschaft des Menschen mit Gott, bei welcher Gottes Wille noch nicht so bestimmt ausgeprägt erscheint. Hiob steht in einem ähnlichen Ver-

hältniß zu Gott, wie die Stammväter Israels, nur ohne die besondern Verheißungen, welche diesen eben in ihrer Stellung als Stammväter des Gottesvolkes gegeben sind. So ist allerdings hier nicht eine so besondere, in's Einzelne eingehende Offenbarung vorausgesetzt, wie in den Sprüchen, und darum kann auch desto leichter eine solche allgemeine Frage. wie die über das Leiden des Gerechten, Gegenstand der Betrachtung sein. Aber doch ist immerhin eine Offenbarung vorausgesetzt, durch welche schon ein wesentlicher Inhalt von Grundwahrheiten gegeben ist, so daß wir hier keineswegs ein voraussetzungsloses Philosophiren vor uns haben. Es liegt eine gegebene Erkenntniß von Gottes Wesen, Schöpfung, Weltregierung, besonderem Verhältniß zu den Frommen dem ganzen Buch durchweg als etwas Feststehendes zu Grunde. Auch hier deßhalb wie in den Sprüchen wird die Furcht Gottes als der Weisheit Anfang bezeichnet. Darum steht auch hier die göttliche Weisheit in pädagogischem Verhältniß zu den Menschen, und zwar tritt dasselbe gerade im Buch Hiob besonders stark hervor, indem nach dem vergeblichen oder doch unzulänglichen menschlichen Forschen und Lehren eine Theophanie die Entscheidung und Gewißheit gibt. Nur das ist auf dem durch die Offenbarung gegebenen Grunde die Frage, wie sich von der als feststehend vorausgesetzten Wahrheit aus diejenige Weise der göttlichen Weltregierung, welche das Leiden des Gerechten zur Folge hat, begreifen, und wie dieselbe sich mit dem Grundsatz, daß Gerechtigkeit und Glück verbunden sind, vereinigen läßt. Andererseits aber, sofern eben hierin wirklich das Denken über die Offenbarung (hier über die Uroffenbarung) hinausgeht, um etwas zu finden, was in ihr noch nicht völlig klar gegeben ist, um das göttliche Walten zu prüfen und das göttliche Wesen in neuer tieferer Weise zu erkennen: was ist hievon der Erfolg? Zuerst, so lange die menschliche Kraft allein an der Aufgabe sich versucht, zeigt sich theils ein Ringen und Suchen, ohne zur Klarheit und Gewißheit zu kommen, theils, namentlich in der Rede Elihu's, nur ein Festhalten der gegebenen und vorausgesetzten Offenbarungswahrheit ohne eigentliche Beantwortung der Frage. Dann aber, wo die gött-

liche Entscheidung eintritt, ergibt sich als das Resultat, in welchem die Beruhigung gefunden wird, die Beugung unter die göttliche unbegreifliche Weisheit, die Recht und Grund hat, so zu handeln, auch wo Menschen es nicht einsehen, und die das scheinbar Widersprechende vereinigen kann, auch wo Menschen die Möglichkeit nicht begreifen. Denn Letzteres, was Hauptinhalt der Rede Gottes selbst ist, soll offenbar nach dem Sinn des Buches die eigentliche Antwort auf die gestellte Frage sein. Sie soll nicht etwa darin liegen, daß in einzelnen Stellen im Allgemeinen Prüfung oder Züchtigung als Zweck der Leiden angegeben wird. Denn damit ist nur gesagt, daß das Glück des Gerechten überhaupt eine Gränze hat, weil auch seine Gerechtigkeit noch keine vollkommene ist, nicht aber erklärt, warum im einzelnen Fall diese Gränze eintritt; es führt also dieß in der Hauptsache nicht weiter, als die Verweisung auf die unerforschliche göttliche Weisheit, sondern letztere faßt vielmehr die Sache noch vollständiger und erschöpfender. Auch darin kann die eigentliche letzte Lösung nicht liegen, wenn zuletzt nach der Geschichte das Leiden wieder hinweggenommen wird. Denn auch dadurch wird nicht erklärt, warum es so lange währen und so weit kommen durfte. Es führt vielmehr auch dieß nicht hinaus über die Hinweisung auf die unerforschliche göttliche Weisheit, welche, wie sie das Leiden nicht ohne Zweck verhängt, so auch demselben Maß und Ziel zu setzen weiß. Indem sie aber dieß thut, sobald der Zweck ihrer Anerkennung erreicht ist, so bringt der geschichtliche Schluß des Buches zu dem Inhalt der Rede Gottes nur noch das Neue hinzu, daß die Anerkennung der göttlichen unerforschlichen Weisheit dadurch vollends ganz als die gottgewollte richtige Lösung der Frage festgestellt wird. So bleibt also doch das die entscheidende Antwort auf die Frage, warum der Gerechte leiden müsse, daß Gottes Weisheit ihre unerforschlichen Gründe habe, vor denen sich der Mensch beugen müsse. Das Resultat des menschlichen Forschens ist also hier die Erkenntniß seiner eigenen Unzulänglichkeit, und es ist so gerade bei dieser principiellen Behandlung des Gegenstandes weniger positive Erkenntniß über denselben gegeben, als da, wo derselbe

empirisch in's Auge gefaßt wird nach einzelnen Seiten und Beziehungen, wie es in solchen Schriften geschieht, die auf dem Boden der speciell israelitischen Offenbarung stehen, besonders in den Psalmen und Sprüchen. Wo in diesen jene Frage berührt wird (wie in jener citirten Stelle der Sprüche und in vielen Stellen der Psalmen), da erscheinen in der Regel viel bestimmtere Antworten und concretere Gründe, die eine positive Erkenntniß der Sache geben (die Leiden werden namentlich als Kampf und Zubereitung, welche der theokratische Beruf mit sich bringe, gefaßt). Freilich ist damit die Frage nicht im Allgemeinen, sondern nur für besondere Fälle beantwortet, und auch für diese bleibt immer noch viel Unbegreifliches übrig, so daß die im Buch Hiob gegebene Antwort neben jenen andern immer noch ihre Geltung behält. Erst das neue Testament bringt vollständigere Lösung. Es führt also der mehr philosophische Standpunkt des Buches Hiob auch zu einem mehr negativen Resultat, zur Erkenntniß der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft als einer selbstständig forschenden.

In noch höherem Grade ist dieß der Fall im Prediger. Dieses Buch stellt sich am meisten unter allen alttestamentlichen Schriften auf den Boden der Philosophie. Auch hier wieder ist die Frage nach dem wahren Lebensglück der Gegenstand, aber der Prediger geht noch weiter als das Buch Hiob. Nicht nur die äußerlich erscheinenden Ausnahmen von jenem Hauptgrundsatz, daß die Gerechten Glück haben und die Gottlosen Unglück, welche ihm schon nicht bloß aus einfacher, sondern aus vielfacher Erfahrung entgegentreten, faßt er in's Auge, sondern er geht auch ein auf die mögliche und wirkliche Disharmonie zwischen dem Aeußeren und Inneren. Er betrachtet die Disharmonie zwischen äußerem Handeln und innerer Gesinnung in Beziehung auf die Gerechtigkeit (so Kap. 5, wo vom Gottesdienst die Rede ist, und Kap. 7, 17), und sodann zwischen äußerer Wohlfahrt und innerer Befriedigung in Beziehung auf das Lebensglück (dieß durch das ganze Buch hindurch), so daß hier nicht nur das Leiden, sondern auch das Glück Gegenstand des Fragens und Zweifelns wird. Auch blickt

er über das Diesseits hinaus und betrachtet die Begränzung des menschlichen Lebensglücks durch den Tod und den Zustand nach dem Tode. Es wird hier nicht bloß nach dem Erklärungsgrund für das Leiden des Gerechten gefragt, sondern es wird innerhalb des ganzen menschlichen Lebens und Ergehens nach einem wahrhaftigen und vollständigen, d. h. nach einem auch innerlich befriedigenden und dauernden Lebensglück gesucht, oder nach einem wahren und bleibenden Gewinn, welchen der Mensch von seinem ganzen irdischen Leben hätte, und der zugleich objektiv als der Zweck betrachtet werden könnte, auf den sich dasselbe bezöge. Im ersten Theil des Buchs Kap. 1—6, der die Frage stellt — während der zweite die Antwort gibt, — richtet sich der Blick nach einander auf das menschliche Erkennen, Genießen, Wirken, auf das gesellschaftliche Leben und auf den Gottesdienst; auf allen diesen Gebieten wird nach einem wahren bleibenden Gewinn vergeblich geforscht und zuletzt Alles zusammengefaßt in dem Bilde des Reichen, mit Glücksgütern Gesegneten, und doch nicht Befriedigten. So sucht hier das Denken mit strenger Consequenz nach einem höchsten teleologischen Princip von vollständig durchgreifender Geltung für das ganze Gebiet des menschlichen Lebens, für den ganzen Gang der menschlichen Schicksale, und insofern steht dieses Buch mehr als alle andern alttestamentlichen Schriften auf philosophischem Standpunkt. Dem entspricht auch, daß es in seinem ersten die Frage stellenden Theil mit einer Selbstständigkeit der gegebenen Offenbarung gegenübertritt, und von ihr abstrahirt, wie wiederum kein anderes im alten Testament. Es setzt die speciell an Israel ergangene Offenbarung bis zum davidischen und salomonischen Königthum als geschehen voraus, nicht bloß, wie das Buch Hiob, die Uroffenbarung, und unterstellt dennoch den Hauptgrundsatz, welchen die Gesetzesoffenbarung über den vorliegenden Gegenstand aufstellt, den Grundsatz vom Glück des Gerechten und Unglück des Gottlosen, nicht bloß in Beziehung auf besondere Ausnahmsfälle, sondern nach seiner Geltung für das menschliche Leben überhaupt, der zweifelnden Forschung und Prüfung. Der Prediger geht also noch einen guten Schritt weiter, als das Buch Hiob.

Denn dieses steht nur auf dem Boden der Uroffenbarung, welche noch nicht so bestimmt und klar, wie die speciell israelitische, über die Grundsätze der göttlichen Weltregierung in dieser Hinsicht sich ausspricht, welche daher selbst dem menschlichen Forschen noch Raum läßt, und ist nur im Zweifel über einen besondern Ausnahmsfall. Der Prediger aber auf dem Standpunkt der ersten Kapitel hat sich von der über die Sache sich bestimmt aussprechenden speciellen Offenbarung eigentlich emancipirt und stellt ihren ganzen Inhalt in dieser Beziehung in Frage. Und doch ist auch hier keine Philosophie nach dem gewöhnlichen Begriffe. Denn einmal philosophirt auch der Prediger nicht völlig selbstständig, sondern steht bei aller seiner Abstraction doch noch auf einem Boden der Offenbarung, und setzt allgemeine Grundwahrheiten als gegeben voraus. Dasein und Persönlichkeit Gottes, Weltschöpfung, göttliche Erhaltung und Regierung der Welt im Allgemeinen, Pflicht der Gottesfurcht und des Gehorsams gegen Gott überhaupt stehen ihm als Voraussetzungen fest und werden nicht bezweifelt, sondern nur die Geltung jenes in der Gesetzesoffenbarung ausgesprochenen Grundsatzes der Weltregierung. Und andererseits, soweit das Buch sich wirklich von der Offenbarung auf seinem anfänglichen Standpunkte emancipirt hat, soweit hier das Denken selbstständig, von der Offenbarung unabhängig, und ohne sie ganz mehr anzuerkennen, die durch sie noch ungelösten oder nicht völlig gelösten Fragen lösen will, so zeigt es sich in noch höherem Grade als bei dem Buch Hiob, daß das Denken damit nicht zum Ziel kommt, sondern nur in der Unterwerfung unter die unbegreifliche göttliche Weisheit Ruhe finden kann. Im ersten Theil, wo das Suchen der Vernunft aus eigenem Vermögen sich auseinanderlegt, erreicht dasselbe so wenig als im entsprechenden Theil des Buches Hiob seinen Zweck, es kommt vielmehr hier zu einem noch trostloseren Resultat, als dort, sofern ihm nicht nur eine einzelne Führung Gottes, sondern das ganze menschliche Leben und Schicksal nach allen Seiten, vornehmlich auch das relativ Gute in demselben, das Glück, als eitel, als durchaus unbefriedigend und unerklärlich erscheint. Und die Beruhigung, die im zweiten Theil des Buches

mehr und mehr eintritt, geschieht auch, wie im Buch Hiob, durch Resignation, Demüthigung und Unterwerfung unter Gottes Willen, Enthaltung von allem eigenwilligen ungeduldigen Dareingreifen, Erkenntniß der Gränzen des eigenen Wissens und der die menschlichen Begriffe übersteigenden göttlichen Weisheit, und hoffendes Warten auf die Zukunft, in welcher sich Gottes Weg noch mehr in's Licht stellen werde (Letzteres namentlich in den 2 letzten Kapiteln). Diese Anerkennung des eigenen Nichtwissens ist hier eine um so vollständigere, als sie nicht bloß in Beziehung auf eine besondere Führung Gottes, sondern in Hinsicht auf das ganze Gebiet des menschlichen Lebens geschieht. Und auch darin ist in dem Resultat des Buches Hiob dem Erkennen noch mehr Befriedigung gegeben, als in dem des Predigers, daß dort eine wirkliche Lebenserfahrung, das Aufhören des Leidens, jenes Resultat bekräftigt, während hier nur die Hoffnung auf Licht gebende Erfahrungen den Schluß bildet. So hat es demnach auch die Betrachtung dieses am meisten philosophischen alttestamentlichen Buches bestätigt, daß je mehr eine nach denkender Aneignung der höchsten Wahrheiten strebende Schrift im alten Testament auf den Boden der objektiven göttlichen Offenbarung sich stellt, desto mehr Befriedigung für die Erkenntniß sie erreicht, je weiter sie sich dagegen von demselben entfernt, desto mehr auch ihr Resultat die Erfahrung von den Gränzen des menschlichen Wissens ist.

Es muß aber in Betreff aller drei Schriften noch auf ein Zweifaches hingewiesen werden. Für's Erste, daß es sich in ihnen überall nicht nur um Fragen des Wissens, sondern zugleich um praktische Lebensfragen handelt. Die Philosophie ist im alten Testament durchgängig, wie bei einigen der alten Griechen und vor Allem bei Sokrates, zugleich Lebensweisheit. In solche einzuführen, nicht bloß richtige theoretische Erkenntnisse zu geben, ist der Zweck der Sprüche. Im Buch Hiob muß nicht nur die menschliche Weisheit vor Gott sich beugen, sondern es soll ebenso auch sich darstellen, wie die menschliche Gerechtigkeit, auch wenn sie eine wirkliche, nicht bloß scheinbare ist, gegenüber der göttlichen nicht Recht behalten kann, sondern sich unterwerfen und als unzuläng-

lich erkennen muß. Im Prediger tritt nicht nur ein von der Offenbarung theilweise sich emancipirender Verstand als Ausgangspunkt hervor, sondern auch eine entsprechende Willensrichtung, die in den Gaben Gottes ohne lebendige und fortgehende Gemeinschaft mit Gott selbst, in salomonischer Weisheit, Reichthum und Macht ohne Festhalten an dem Gott, der es gegeben, Befriedigung suchte (ganz übereinstimmend mit der salomonischen Geschichte). Und dieser Wille muß in bußfertiger Demüthigung (s. Kap. 7 und 12) zu Gott zurückkehren, Sein Recht über sich anerkennen, unter Seinen Willen sich beugen, und von Ihm sich leiten lassen. Für's Andere ist zu bemerken, wie die Form auch dieser philosophischen Schriften nicht die unserer Wissenschaft ist, im Ganzen nicht systematisch, sondern gnomisch oder dialogisch, auch im Prediger, wo am meisten systematischer Zusammenhang im ersten Theil vorhanden ist, doch freier als unsere wissenschaftlichen Abhandlungen sich bewegend; im Einzelnen meist nicht in abstrakten Begriffen redend, sondern den geistigen Gehalt vielfach in Bildern ausdrückend. So unterscheiden sich also auch die am meisten philosophischen Schriften des alten Testaments wesentlich von der griechischen wie von der neueren Philosophie. In dieser Verschiedenheit, und namentlich darin, daß wenigstens als Schlußresultat jedesmal die völlige Unterwerfung unter die göttliche Weisheit hervortritt, offenbart sich auch bei diesen Schriften die neben der relativen Selbstständigkeit der Vernunft dennoch vorhandene specielle Leitung des göttlichen Geistes. Es kann demnach, um noch einmal das Wesentliche zusammenzufassen, die Stellung des alten Testaments zur Philosophie kurz so charakterisirt werden. Das alte Testament löst einmal die höchsten Principienfragen der Philosophie schon innerhalb der objektiven geschichtlichen Offenbarung, aber hier nicht selbst philosophirend, sondern in der eigenthümlichen Methode der Offenbarung. Sodann hat es innerhalb seiner auch dem philosophirenden Forschen selbst in besondern Schriften Raum gegeben, aber dieselben unterscheiden sich von der sonstigen Philosophie theils durch ihre eigenthümliche Form, theils durch ihren durchgängig nicht bloß theoretischen, sondern praktischen Zweck,

theils endlich dadurch, daß sie nicht selbstständig eine genügende Erkenntniß ihres Gegenstandes geben wollen, sondern einerseits immer von der objektiven Offenbarung wenigstens theilweise abhängig sind, andererseits, soweit sie unabhängig sind, stets die Unzulänglichkeit des menschlichen Wissens aussprechen und der Unzulänglichkeit ihrer eigenen Erkenntniß sich bewußt sind.

Zweite Abtheilung.

Das neue Testament.

Steht aber das alte Testament in einem positiven Verhältniß zur Philosophie, so daß es sie theilweise in sich aufnehmen kann, so ist das Verhältniß des neuen Testaments zu derselben ein vorherrschend negatives, dieselbe von sich ausschließendes, wenn gleich nicht ohne alle positiven Berührungspunkte. Zunächst finden wir auch im neuen Testament solche Punkte, auf welchen es nur thatsächlich durch Behandlung desselben Inhalts, durch Aussprüche über die Principien, auf welche sich die tiefsten Fragen der Philosophie beziehen, mit derselben zusammentrifft. Aber verglichen mit dem alten Testament gibt das neue nicht nur äußerlich der Betrachtung der höchsten Erkenntnißprincipien in ihrer Allgemeinheit viel weniger Raum, sondern es beginnt auch da, wo es am höchsten aufsteigt, mit einem viel concreteren Punkte, indem es das Allgemeinste eben aus dem alten Testament einfach voraussetzt. Das höchste Erkenntnißprincip, das ex professo betrachtet und behandelt wird, ist dem neuen Testament die Person Christi in ihrem allgemeinen Wesen und allgemeinen Verhältniß zur Welt, — das Wesen Gottes aber und das Verhältniß Gottes zur Welt nur mittelbar, sofern es in Christo sich offenbart. Der höchste Gipfel der Speculation im neuen Testament — um in der Sprache der neueren Wissen-

schaft zu reden — ist offenbar in den Stellen erreicht, wo die Gedanken von der Präexistenz Christi, Seinem ursprünglichen Verhältniß zum Vater, der Vermittlung der Schöpfung und in Folge davon auch der Erlösung durch Ihn entwickelt werden, wie Joh. 1. Eph. 1. Kol. 1. Hebr. 1. 1 Joh. 1. Nur bei Gelegenheit der Ausführung des Wesens der Person Christi in der Regel ist auch etwas eingehender vom Wesen Gottes die Rede (abgesehen von den Stellen, wo das neue Testament nicht auf seinem eigenen, dem specifisch christlichen Standpunkt steht, sondern mit einem andern Standpunkt sich auseinandersetzen will — wovon später). So finden wir namentlich im ersten Brief Johannis, wie die tieferen Blicke in Gottes Wesen, welche in dem zusammenfassenden principiellen Aussprüchen: Gott ist Licht und Gott ist Liebe, sich kundgeben, ganz von der in Christo geschehenen Offenbarung ausgehen. Und im ersten Kapitel des Epheserbriefs wird ebenfalls auf Grund der Würde und Bestimmung Christi auf die höchsten in der Welt zu verwirklichenden Zwecke des göttlichen Willens hingewiesen. Wo aber sonst eben jene höchsten Punkte von Gottes Wesen und ewigem Rathschluß tiefer eingehend besprochen werden, da geschieht es wenigstens im Zusammenhang mit dem Erlösungswerke Christi (so namentlich Joh. 4, 24. 1 Kor. 8, 6. Röm. 8, 28—30. Röm. Kap. 9—11. 1 Kor. 15, 21—28). Das neue Testament berührt also das höchste Gebiet der Philosophie überhaupt nur mittelbar und gelegenheitlich. Wenn nun aber schon im alten Testament die allgemeinsten Grundwahrheiten als göttliche Offenbarung auftreten, so ruht vollends, was im neuen Testament über Christi Wesen und Stellung zur Welt ausgesagt ist, noch viel specieller auf göttlicher Offenbarung. Nicht einmal die alttestamentliche Offenbarung, obwohl sie auch schon darauf hin weissagt, genügte, diese Wahrheiten in voller Klarheit der Erkenntniß darzubieten, sondern die eigentliche Grundlage, worauf die Erkenntniß derselben beruht, ist die historische Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden. Einmal also bildet diese Grundlage Sein Selbstzeugniß und Seine Werke (ersteres weist namentlich so, wie es im Evangelium Johannis gegeben ist, ausdrücklich mehrfach auf

die Präexistenz und wesentliche Gottessohnschaft hin, aber auch die andern Evangelien setzen schon durch die einzige Stellung, welche Christus auch in ihnen Sich selbst als Mittler des Heils wie als Richter gibt, die gleiche Würde Seiner Person voraus, — abgesehen von dem klaren Ausspruch Matth. 11): und sodann das bestätigende Zeugniß Gottes durch Seine Auferweckung und Erhöhung, welches auch noch weiter bekräftigt wird durch die Erscheinungen des Erhöhten bis zur Apokalypse. Dazu kam die in den Aposteln wirksame innerlich offenbarende Thätigkeit des heil. Geistes, welche aber nach dem Ausspruch Christi selbst Joh. 16. ganz auf dem Grunde des durch Ihn und in Ihm selbst Bezeugten stand, und es nur weiter auslegte, indem durch sie die Consequenz aus dem in concreto Erschienenen auf allgemeine Principien gezogen wurde. Die Erkenntniß dieser Wahrheiten ist also durch noch viel eingehendere, concretere, tiefer das eigene göttliche Wesen aufschließende (der Sohn aus des Vaters Schooß ist selbst der Exeget Joh. 1), und es den Menschen näher bringende (Er nimmt selbst die Menschennatur an), kurz durch noch viel inhaltsvollere göttliche Thätigkeit der Bezeugung vermittelt, als die der allgemeinen Grundwahrheiten von Gott, Schöpfung, Ursprung des Bösen u. s. w. So ist es dann auch nicht anders zu erwarten, als daß auch diese Wahrheiten, ebenso wie jene im alten Testament, schon der Form nach als eine im Glauben anzunehmende göttliche Offenbarung erscheinen. Zwar in der apostolischen Lehre, wo sie allein völlig entwickelt auftreten, ist im Unterschied von der Lehre des Herrn selbst und von der prophetischen Offenbarung schon mehr die aneignende begriffbildende Thätigkeit des menschlichen Denkens zu sehen; denn die apostolischen Lehrschriften repräsentiren überhaupt im neuen Testament die Klasse der subjektiv aneignenden. Aber wie dieselben material überhaupt, und besonders nach dem Obigen in der Lehre von der Person Christi noch viel mehr auf dem Boden specieller Offenbarung stehen, als die entsprechenden alttestamentlichen Schriften, so stimmen sie auch in der Behandlungsweise gerade bei dieser Lehre mehr mit den ersten Kapiteln der Genesis überein, als mit den Sprüchen, dem

Buche Hiob und dem Prediger. Auch hier finden wir meist einfache Behauptungen ohne Beweis (außer daß etwa Nachweisungen aus der alttestamentlichen Schrift gegeben sind), kurze Aufstellungen ohne näheres Eingehen in das Wie und Warum; überhaupt ist es nicht Zweck, den Gegenstand zum Objekt eingehender und vollständiger theoretischer Betrachtung zu machen, sondern derselbe ist nur Ausgangspunkt für eine Darlegung der Erlösungswirksamkeit Christi nach einer ihrer Beziehungen. Der äußeren Form nach vollends haben wir hier ebensowenig als sonst in der Schrift ein logisch durchgeführtes System und ein Vorherrschen abstrakter Begriffe, sondern nur eine geordnete Darlegung von Grundgedanken, und dieß in einer anschaulichen, concreten Sprache, die vielfach in Bildern redet, oder auch Erscheinung und Wesen zusammenschaut. Noch weiter als die besprochenen Stellen müssen sich nothwendig schon durch die Specialität ihres Gegenstandes von der Philosophie entfernen solche Theile des neuen Testaments, welche sich überhaupt nur der Form nach als planmäßig geordnete, eine consequente Durchführung theoretischer Principien zeigende Betrachtungen charakterisiren, ohne dem Inhalt nach im Ganzen zu den allgemeinen Grundwahrheiten aufzusteigen. Solche Ausführungen finden sich allerdings häufig im neuen Testament, es sind theils Lehrentwicklungen, wie die über die Aneignung des Heils im Römerbrief, über das Wesen der Gemeinde im Epheserbrief, über das Hohepriesterthum Christi im Hebräerbrief, über die Gemeinschaft mit Gott als Wesen des Christenthums im ersten Brief Johannis, wenn diese Schriften im Ganzen betrachtet werden, theils von einem Princip ausgehende geschichtliche Darstellungen des Lebens Jesu in den Evangelien Matthäi und Johannis, und der Gründung der Gemeinde in der Apostelgeschichte, endlich gehört auch dahin die eben so planmäßige prophetische Darstellung der Apokalypse.

So steht das neue Testament auf den Punkten, wo es nur material mit der Philosophie gleiches Gebiet hat, insofern noch eben so zur Philosophie, wie das alte, als es überhaupt noch solche Berührungspunkte mit derselben darbietet. Freilich so, daß

es auch an diesen Punkten nicht in demselben Grade auf philoso=phischen Boden sich stellt, wie das alte Testament, weil es auch hier die eigentlich philosophischen Fragen nur mittelbar und gelegenheitlich berührt, und daß es ferner seine Aussprüche auf solchem Gebiet auf noch speciellere Offenbarung gründet, als das alte Testament. Wenn dagegen gefragt wird, ob im neuen Testament irgendwo eine selbst philosophirende, über den Boden der Offenbarung wenig=stens theilweise hinausgehende und denselben von allgemeinerem Standpunkt aus prüfende Thätigkeit gefunden werde, ob also die neutestamentliche Offenbarung die Philosophie irgendwo noch in sich selbst aufnehme, wie die alttestamentliche, so muß diese Frage ver=neint werden. Die Vernunft erscheint hier nur als aufnehmendes und formal verarbeitendes Organ der Offenbarung, nicht aber als eine von relativ selbstständigem Standpunkte aus dieselbe beur=theilende oder ihren allgemeinen Gehalt herausnehmende Thätig=keit. Nirgends im neuen Testament findet sich eine Schrift, die in dieser Hinsicht auch nur völlig mit den Sprüchen, noch weniger eine solche, die mit dem Buch Hiob oder mit dem Prediger gleich=zustellen wäre. Zwar eine Ausführung des neuen Testaments, welche Theil eines größeren Ganzen ist, erinnert in mancher Be=ziehung an das Buch Hiob, und hat auch wirklich einige wesent=liche Aehnlichkeit mit demselben. Es ist dieß die Behandlung der Prädestinationslehre Röm. Kap. 9—11. Auch hier wird, wie im Buch Hiob, ein größeres Gebiet der göttlichen Weltregierung überschaut, wenn auch schon ein etwas specieller bestimmtes. Han=delt es sich dort um die Führung Gottes mit dem einzelnen From=men, so hier um die Leitung der Völker, und zwar nicht wie dort in Hinsicht auf Glück und Unglück überhaupt, sondern in Bezie=hung auf das Speciellere, wovon freilich in letzter Instanz die höchste Entscheidung für das Leben abhängt, auf das Erlangen des Heils, auf das Eingehen in das in Christo gekommene neutestamentliche Gottesreich. Und wie dort, so ist auch hier dieses Walten Gottes Gegenstand des Zweifels und der Prüfung. Zunächst ein einzel=ner Fall (wie dort das Leiden Hiobs, so hier die Verwerfung des Gottesvolks) stellt dasselbe als unbegreiflich dar, und erweckt die

Frage und den Zweifel, ob sich ein solcher Fall mit dem, was sonst über Gottes Wesen und Willen geoffenbart und durch das Zeugniß des Gewissens bestätigt ist, vereinigen lasse, und ob Letzteres noch als Wahrheit anerkannt werden könne. Aber ein wesentlicher Unterschied ist hier, daß der Apostel nicht selbst auch nur vorübergehend auf dem Standpunkt des Zweifels steht, wie dort Hiob im Anfang, sondern daß er demselben von vornherein als der Wahrheit unerschüttert gewiß entgegentritt. Es wird darum einerseits nicht nur eine viel speciellere Offenbarung vorausgesetzt, als im Buch Hiob (vgl. die vielfache Beziehung dieses Abschnitts auf die alttestamentliche Schrift), sondern auch dieselbe als Voraussetzung durchgängig festgehalten. Aber es fällt auch andererseits die Antwort auf die gestellte Frage hier noch viel befriedigender für das Erkennen aus, als dort. Zwar wird auch hier zuerst auf die Beugung vor Gottes Macht und Weisheit mit aller Energie hingewiesen Kap. 9, und diese Beugung behält auch zuletzt noch ihre Geltung, weil die Sache immer für den Menschen, auch den Glaubigen, vermöge der creatürlichen Beschränktheit, namentlich im diesseitigen Leben, nicht völlig zu erfassen und zu begreifen ist (Schluß von Kap. 11). Aber doch werden im weiteren Verlauf für die Sache positive, den Anstoß größtentheils hinwegnehmende Begründungen in Gottes Gerechtigkeit Kap. 10, und zuletzt — in einer Weise, die eine künftige Wendung in Aussicht stellt und so noch mehr beruhigend ist — in Gottes Barmherzigkeit und Treue Kap. 11, gegeben, welche eben auf dem speciellsten Glauben an die Offenbarung beruhen, und nur da möglich sind, wo man ganz fest auf ihrem Boden steht. So kann die neutestamentliche Offenbarung ein philosophirendes, wenn auch den Offenbarungsstandpunkt nur theilweise verlassendes Forschen und Zweifeln, insofern als sie die Erfüllung ist, die in Christo völlige Gewißheit und Klarheit und im Wesentlichen genügende Vollständigkeit der Wahrheit gibt, in sich selbst nicht aufnehmen, sondern nur mit demselben als auf einem andern Standpunkt stehend sich auseinandersetzen. Eine Philosophie aber, welche den Anspruch macht, von ihrem Standpunkt aus durch

die Kraft des menschlichen Denkens und der natürlichen Vernunft, mit theilweisem Abstrahiren oder völliger Unabhängigkeit von der Offenbarung, die höchsten Principien genügend zu erkennen, und so Wissenschaft im vollkommenen Sinne zu sein, erkennt die neutestamentliche Lehre gar nicht an, sondern erklärt sie von vornherein für principiell falsch und verfehlt, und weist sie daher kurz ab, ohne sich mit ihr im Einzelnen auseinanderzusetzen. Darüber enthält das neue Testament entschiedene und unzweideutige Aussprüche; und in dieser Hinsicht finden die Bestimmungen, welche die Schrift von ihrem Verhältniß zur Philosophie gibt, erst im neuen Testament ihren völligen Abschluß, weil in dieser Beziehung das neue Testament das direkt ausspricht, worauf das alte nur indirekt hindeutet.

Hieher gehört die einzige Stelle, wo die Philosophie in den neutestamentlichen Lehrschriften ausdrücklich genannt ist (sonst kommen nur noch historisch Philosophen vor Apg. 17) — wo also ein Urtheil über ihre Bedeutung zu erwarten ist, nämlich Col. 2, 8. Das Urtheil ist ein entschieden tadelndes, es wird vor Verführung durch Philosophie gewarnt. Allerdings ist hier zunächst von einer besondern philosophischen Richtung die Rede. Aber es bleibt immer doch schon das bedeutsam, daß diese Richtung geradezu und ohne besondere Bestimmung und Einschränkung (das zeigt der Artikel) durch den allgemeinen Namen bezeichnet wird, welcher, wie dem Apostel wohl bekannt sein mußte, das ganze philosophische Streben und Wissen umfaßte. Es liegt darin die Andeutung, daß in jener besondern Richtung nur der allgemeine Charakter aller Philosophie, so wie sie wenigstens damals war, sich ausspreche, und so die Warnung zugleich auf die Philosophie überhaupt gehen solle. Dieß wird bestätigt, wenn wir den eigenthümlichen Charakter der besondern philosophischen Richtung, von welcher hier zunächst die Rede ist, genauer in's Auge fassen. Dieselbe war nach dem Zusammenhang judaistischer Art, hatte auch, wie es scheint, etwas vom Inhalt des Christenthums in sich aufgenommen, ging also jedenfalls nicht völlig voraussetzungslos zu Werke, sondern hatte noch etwas von positiver Offenbarung zu ihrer Grundlage.

Von dieser Grundlage aus aber ging dieselbe ihren eigenen Weg, stellte ein eigenes von der Offenbarung, namentlich der christlichen, abweichendes System auf, welches eine befriedigende Erkenntniß geben sollte. Sie wollte also über die Offenbarung hinausgehend aus dem eigenen Vermögen der Vernunft eine solche Erkenntniß erreichen, wollte nicht bloß ein Suchen und Forschen sein, sondern machte den Anspruch auf eine vollkommenere Erkenntniß, als das Christenthum sie geben könne. Dieser Philosophie tritt nun der Apostel entschieden und principiell als einer Irrlehre entgegen, und weist dagegen auf die wahre Weisheit in Christo hin. Und zwar zeigen die Ausdrücke, mit welchen jene Richtung charakterisirt wird, V. 8, 18, 23, daß dieselbe nicht bloß wegen ihrer materialen Abweichungen vom Christenthum, sondern auch schon wegen des Anspruchs, aus menschlichen Vermögen die höchste Wahrheit genügend erkennen zu wollen, verworfen wird. Aehnlich verhält es sich mit der ψευδώνυμος γνῶσις in den Pastoralbriefen. Stellt sich aber der Apostel so gegen eine Philosophie, welche nicht gänzlich von aller Offenbarung abstrahirte, so läßt sich daraus schließen, was er vollends von einer nichts Geoffenbartes mehr voraussetzenden und doch als Wissenschaft im eigentlichen Sinn mit dem Anspruch adäquater Erkenntniß ihres Gegenstandes auftretenden Philosophie halten würde, also überhaupt, wie er sich zur Philosophie, sofern und soweit sie selbstständig die religiöse Wahrheit in genügender Weise erkennen will, verhält. Wir haben aber eine Stelle im neuen Testament, welche sich hierüber noch deutlicher ausspricht, welche direkt das Verhältniß des Christenthums zu aller Philosophie, sofern dieselbe die höchsten Wahrheiten genügend erkennen will, und namentlich zu einer voraussetzungslosen auf nichts Geoffenbartes sich gründenden Philosophie, welche diesen Charakter hat, ausspricht, nämlich die Stelle 1 Cor. 1. und 2. Es ist zwar dort von der griechischen Philosophie eigentlich die Rede, aber das Urtheil über sie wird nicht auf die besondere Eigenthümlichkeit ihrer historischen Erscheinung, auf den besondern Inhalt ihrer Systeme, sondern auf ihre Quelle und auf ihre An-

sprüche, welche sie mit der neueren Philosophie gemein hat, gegründet. In den Corintherbriefen tritt der Apostel am meisten dem Heidenthum, namentlich seinen geistigen Mächten, seiner Cultur, und besonders auch seiner Wissenschaft ausdrücklich und in eingehender Weise gegenüber. Und so spricht er sich denn auch gleich im Anfang des ersten Corintherbriefes bestimmt über das Verhältniß des Christenthums zur heidnischen Weisheit aus. Unter dieser Weisheit ist zwar dem Wortlaut nach nicht bloß die griechische Philosophie, sondern überhaupt die griechische Wissenschaft verstanden, ja der Begriff derselben hat eine solche Weite, daß mit der griechischen Weisheit, um welche es sich zunächst und hauptsächlich handelt (s. Kap. 1, 22.), doch auch wieder die jüdische, die einen Offenbarungsinhalt zur Grundlage hat, zusammengefaßt wird (1, 20. 2, 8.), als im Wesentlichen gleichen Charakters. Aber diese Weisheit kommt hier insofern zur Sprache, als sie auf religiösem Gebiet die wahre und genügende Erkenntniß zu geben den Anspruch macht, und so mit dem dasselbe versprechenden Christenthum sich begegnet. Und insofern muß unter der griechischen Weisheit, die in erster Linie in's Auge gefaßt wird, doch der Natur der Sache nach vornehmlich die griechische Philosophie, als der eigentlich auf jenes höchste Gebiet sich beziehende Gipfel der griechischen Wissenschaft verstanden sein. Das Charakteristische dieser Weisheit aber, auf das es dem Apostel hier ankommt, ist nicht der besondere Inhalt der geschichtlich bestehenden philosophischen Richtungen, als ein vom Christenthum abweichender, auf welchen er nicht näher eingeht. Vielmehr — und darum kann auch wieder die jüdische Weisheit als wesentlich gleichartig mit der griechischen zusammengenommen werden — besteht jenes Charakteristische nur in dem Allgemeinen, einmal daß diese Weisheit eben Weisheit sein, also ihres Gebiets wirklich mächtig sein und es genügend erkannt haben, daß sie in Wahrheit nicht bloß als *φιλοσοφία*, sondern als *σοφία* auftreten will, und sodann daß sie diesen Anspruch realisiren will aus eigenem menschlichem Vermögen, durch die natürliche Vernunft. Diese Momente werden als das Wesentliche jener Weisheit bezeichnet durch die in Hinsicht auf dieselbe gebrauchten

Ausdrucke *σοφία τοῦ κόσμου τούτου, σοφοὶ κατὰ σάρκα, σοφία τῶν ἀνθρώπων.* Das Urtheil des Apostels über diese Weisheit ist nun dieses, daß sie nicht nur erfahrungsmäßig in solchem Gegensatz gegen das Christenthum stehe, daß es ihr als Thorheit erscheine (Kap. 1.), sondern daß dieß auch der Natur der Sache nach nicht anders sein könne, weil das von Gott Bereitete, der Inhalt des göttlichen Willens und Rathschlusses, und vollends das Wesen Gottes selbst, über das eigene natürliche Vermögen des menschlichen Erkennens hinausgehe, und nur von Gott durch Seinen Geist geoffenbart werden könne. Und dieß in der Weise, daß Gottes Geist auch erst den Sinn für jene göttliche Wahrheit erwecke und die Richtung darauf hin schaffe, indem der Mensch in seiner bloß seelischen, der Offenbarung und Leitung des göttlichen Geistes entbehrenden, also nur natürlichen Beschaffenheit eine ganz entgegengesetzte Richtung habe. Dabei wird zwar zunächst auf die Erlösungsthatsache als das der natürlichen Vernunft Unbegreifliche gezielt, aber dieselbe steht als Mittelpunkt der evangelischen Verkündigung, wie sie hier bezeichnet wird, auch nothwendig im wesentlichsten Zusammenhang mit der ganzen religiösen Wahrheit, so daß nach dem Sinne des Apostels bei mangelnder Erkenntniß der ersteren auch keine genügende Erkenntniß der letzteren überhaupt stattfinden kann. Daher erweitert er auch Kap. 2 ausdrücklich seine Aussage dahin, daß dieselbe die Erkenntniß geistlicher und göttlicher Dinge überhaupt betreffe. Es wird also in dieser Stelle nicht nur gezeigt, daß das menschliche Vermögen nicht zureiche, die religiöse Wahrheit, also damit eben auch die höchsten Erkenntnißgegenstände, aus sich selbst genügend zu erkennen, sondern auch angedeutet, wie dem Anspruch, aus sich die Wahrheit vollkommen zu erkennen, eine verkehrte Richtung der Geistesthätigkeit, und darum namentlich auch eine falsche Willensrichtung, ein ohne Gott selbstständig sein wollender Stolz — sei es, daß der Einzelne sich dieser Richtung bewußt hingebe, oder unbewußt unter ihrem Einfluß stehe — zu Grunde liege. Und damit ist schon ausgesprochen, daß eine solche Richtung zur Erkenntniß, auch insoweit, als etwa das Vermögen dazu noch vorhanden wäre, unfähig machen, und so nicht nur zu ungenügender,

sondern auch zu falscher Erkenntniß führen muß. Auf das Vorhandensein einer solchen falschen Willensrichtung bei der Weisheit der Welt wird schon Kap. 1 hingewiesen, namentlich V. 27—29., darauf, wie sie das Erkennen beherrscht und irre leitet als *πνεῦμα τοῦ κόσμου*, oder genauer als Einfluß und Wirkung des *πνεῦμα τοῦ κόσμου*, Kap. 2. Ausdrücklich wird hiebei auch noch das bezeugt, daß die göttliche Weisheit auch ihre adäquate Form, die Worte, in welchen sie sich ausspreche, sich selbst gebe (sofern dieselben von Gottes Geist gelehrt werden), und nicht von der menschlichen Weisheit entlehne (Kap. 2, 1. 4. 13.) Es ist demnach hier unzweideutig ausgesprochen, daß keine Philosophie, welche ihren Gegenstand aus dem eigenen Vermögen der menschlichen Vernunft genügend erkennen will, vom Standpunkt des Christenthums aus als berechtigt anerkannt werden kann, vielmehr einer solchen, sobald sie jenen Anspruch macht, schon um deßwillen eine falsche, verkehrte, irreführende Richtung zuzuschreiben ist, und weiter daß auch in Beziehung auf die Form das Christenthum von der Philosophie unabhängig ist, und sich selbst aus seinem Wesen heraus durch den Geist, der in ihm wirkt, auch die beste Form gibt. Und dieß darf um so mehr als die Lehre des ganzen neuen Testaments betrachtet werden, weil der Apostel, der es ausspricht, nicht allein mehr als alle andern von griechischer Bildung sich angeeignet hatte, sondern auch als der Heidenapostel vor allen andern den Beruf hatte, die Stellung des Christenthums zur griechischen Cultur und so auch zur griechischen Philosophie zum klaren Ausdruck zu bringen.

Doch derselbe Apostel bestimmt dieses Verhältniß auch noch nach einer andern Seite hin. Er spricht es zwar als ein vorherrschend negatives, aber doch nicht einseitig als ein rein negatives aus, sondern weist auch auf positive Berührungspunkte zwischen dem Christenthum und der Philosophie hin. So wenig die neutestamentliche Offenbarung die Philosophie irgendwie in sich aufnimmt, so sehr sie dieselbe außerhalb ihrer selbst stellt, und so wenig sie dieselbe als gleichberechtigt anerkennt, so gesteht sie ihr doch, als einer außerhalb ihrer selbst stehenden, eine Be-

rechtigung zu, und zwar nicht bloß einem solchen Philosophiren, das noch auf einem Boden positiver Offenbarung steht, sondern auch einem solchen, das diesen Boden gar nicht hat. Und so bringt auch nach dieser Seite erst das neue Testament die Aussagen über das Verhältniß der Offenbarung zur Philosophie vollends zum Abschluß. Es wird nämlich im neuen Testament, und zwar gerade in paulinischen Reden und Schriften, anerkannt, daß auch im Heidenthum, also unabhängig von der alttestamentlichen und neutestamentlichen Offenbarung, Wahrheitselemente als natürliche und allgemeine vorhanden sind, welche auf eine Erkenntniß des höchsten Gebietes, vor Allem auf eine wahre Gotteserkenntniß hinführen, von denen aus es sich also auch über die höchsten Principien philosophiren läßt. Aber die Bedeutung dieser Wahrheitselemente wird dabei doch so bestimmt, daß sie keineswegs als hinreichend für die Gotteserkenntniß, vielmehr nur als geeignet erscheinen, eine principiell falsche Anschauung des höchsten Erkenntnißgebietes abzuwehren, daß also auch nur ein solches Philosophiren, welches in Hinsicht auf den höchsten Gegenstand unvollkommenes Suchen und Forschen bleiben und einer Offenbarung vorbereitend entgegenkommen will, auf dieselben gegründet werden darf. Am bestimmtesten werden jene Wahrheitselemente hervorgehoben im Römerbrief, wo der ganze Heilsweg auseinandergelegt, und wo um die Unzulänglichkeit der alttestamentlichen Gesetzesoffenbarung zu zeigen, darauf hingewiesen wird, wie sogar bei den Heiden etwas einigermaßen Entsprechendes sich finde. Kap. 1 wird gezeigt, wie auch für die Heiden eine Erkenntniß des Wesens Gottes möglich sei an der Schöpfung durch die von Gott geschaffenen Werke, Kap. 2, wie für sie auch ein Thun des Willens Gottes möglich sei durch das in's Herz geschriebene im Gewissen sich bezeugende Gesetz. Also gerade in Hinsicht auf die beiden Ausgangspunkte der Philosophie, auf das Suchen eines absoluten Grundes der Welt, und auf das Erkennen einer absoluten sittlichen Macht über dem Menschen, wird es hier ausgesprochen, daß von ihnen aus Gottes Wesen und Willen soweit zu erkennen sei, daß eine Verpflichtung, Gott zu ehren und Seinen Willen zu thun, daraus

abgeleitet werden könne. Und daraus folgt, daß auch das von diesen Punkten ausgehende Streben der Philosophie, auch wenn es gar keine andern Voraussetzungen in positiver Offenbarung hat, nicht völlig ohne Resultat bleiben kann. Andererseits aber zeigt der ganze Zusammenhang, daß es nicht im Sinne des Apostels liegen kann, der von diesen Punkten aus erreichbaren Erkenntniß eine solche Bedeutung zuzuschreiben, daß dadurch die Offenbarung ersetzt und überflüssig gemacht werden könnte. Das Bedürfniß der neutestamentlichen Offenbarung in's Licht zu stellen, ist ja gerade die Absicht des Apostels in den ersten Kapiteln des Römerbriefs, und darum wird nothwendigerweise die natürliche Erkenntniß Gottes und Seines Willens nicht weniger als die Gesetzesoffenbarung von ihm als unzulänglich gedacht. Aber auch mit der letzteren will er jene natürliche Erkenntniß, wenn er sie gleich in dieser besondern Hinsicht mit ihr zusammenfaßt, doch keineswegs überhaupt gleichstellen, das zeigen seine den entschiedenen Vorzug Israels vor den Heiden auch in Beziehung auf jene Erkenntniß bezeugenden Aussprüche namentlich im Römerbrief selbst Kap. 2, 3, 9, und im Epheserbrief Kap. 2. Es könnte nun zwar scheinen, als ob in der Stelle Röm. 1 ausgesagt wäre, daß wenigstens das allgemeine Wesen Gottes in seiner absoluten Vollkommenheit und Erhabenheit über die Creatur von der bloßen Erkenntniß der Welt aus auf rein theoretischem Wege mit Gewißheit, Klarheit und Vollständigkeit erkannt werden könne. Und dadurch würde der Philosophie eine selbstständige genügende Erkenntniß auf dem Offenbarungsgebiete in Hinsicht auf das höchste Princip eingeräumt, und so dieselbe von der Offenbarung gerade an dem wichtigsten Punkte völlig unabhängig gemacht; ja es würde nach der früheren Ausführung an diesem Punkte durch die unmittelbar gewisse Erkenntniß der Philosophie die erst im Glauben aufzunehmende Offenbarungserkenntniß in die zweite Linie gestellt als eine höchstens für besonderes subjektives Bedürfniß noch nothwendige. Es werden nämlich Röm. 1 als objektiver Grund der natürlichen Gotteserkenntniß zunächst die *ποιήματα*, die von Gott geschaffenen Werke in ihrem gegenwärtigen Vorhandensein, bezeichnet, während diese

Bezeichnung auf die vergangene Schöpfungsthat, die κτίσις, jedenfalls nur in entfernterer Weise bezogen wird. (Als Erkenntnißgrund für die natürliche Erkenntniß wird die κτίσις jedenfalls neben den ποιήματα auch zu nehmen sein, mag man nun ἀπὸ mit „seit" oder — wohl besser — mit „aus" übersetzen, denn sonst hat der Beisatz keinen Zweck. Im ersten Fall ist es der neben den ποιήματα der Zeit nach frühere, im zweiten der der Sache nach höhere Erkenntnißgrund, beidemal aber der entferntere.) Dagegen wird die Tradition von der Uroffenbarung, welche historisch zur Gotteserkenntniß der Heiden auch mitwirkte, wegen der in ihr mit der Zeit eingetretenen Trübung und Verkehrung hier gar nicht erwähnt. Und es könnte deßhalb bei äußerlicher Betrachtung der Sinn der Stelle so gefaßt werden: es sei durch Schluß aus der Erkenntniß der Welt die Schöpfung als Thatsache und aus dieser wieder Dasein und Wesen des Schöpfers mit Nothwendigkeit zu folgern, oder durch unmittelbare Anschauung in der Welt die Schöpfung als die darin sich offenbarende Grundthatsache und der Schöpfer als das darin sich offenbarende Grundwesen mit Klarheit und Gewißheit zu erkennen. Aber nicht allein weist der Ausdruck νοούμενα jedenfalls mehr auf das Letztere als auf das Erstere, sondern auch das Letztere, eine unmittelbare innere Anschauung des Schöpfers und der Schöpfung von der Welt aus, ist hier nicht in dem Sinne ausgesprochen, daß dieselbe rein durch die Selbstthätigkeit der menschlichen Vernunft, welcher hiezu nur das Objekt der Welt als Ausgangspunkt gegeben wäre, vollzogen würde, und daß dieselbe eine objektiv völlig klare und gewisse Erkenntniß Gottes erreichen würde. Letzteres ist jedenfalls nicht ausdrücklich gesagt und würde der sonstigen Lehre der Schrift, namentlich der oben besprochenen Stelle 1 Cor. 1. 2. genauer betrachtet schon widersprechen. Ersterem aber steht in unserer Stelle selbst entgegen, daß V. 19. die natürliche Gotteserkenntniß auch von einem göttlichen Offenbaren, durch welches das Wesen Gottes nach der Seite seiner Erkennbarkeit in den Heiden offenbar sei, abgeleitet wird. Diese Offenbarungsthätigkeit kann nicht bloß darauf bezogen werden, daß Gott die Welt geschaffen hat und erhält,

und dadurch eine Gotteserkenntniß möglich macht. — Dafür ist der Ausdruck *αὐτοῖς ἐφανέρωσε*, der von einem auf die Heiden besonders gerichteten Thun Gottes redet, schon an sich zu stark. Und noch weniger könnte von jenem allgemeinen Thun Gottes, dem Thun der Weltschöpfung und Welterhaltung, unmittelbar der Erfolg abgeleitet werden, daß Gottes Wesen nun wirklich in den Heiden offenbar sei, da vielmehr die Erfahrung zeigt, daß gerade das rein theoretische Erkennen Gottes von der theoretischen Erkenntniß der Welt aus keineswegs ein allgemein feststehendes und überall mit unzweifelhafter Gewißheit sich aufdrängendes ist. Vielmehr weist der Apostel hiemit auf das Zeugniß des Gewissens hin, durch welches Gott im Innern jedes Menschen wirkt und auf unzweifelhafte Weise, und zwar in manchen Momenten besonders (daher der Aorist *ἐφανέρωσε*), Sich bezeugt, sofern dasselbe nicht nur an den Willen, sondern auch an das Erkennen sich wendet, sofern es die absolute sittliche Macht zugleich als die höchste Wahrheit, den absoluten Wahrheitsgrund darstellt. Dieses Gewissenszeugniß, das seinen Inhalt als einen unmittelbar gewissen offenbart, ist der eine nothwendige Factor der natürlichen Gotteserkenntniß, zu diesem kommt dann als der andere ebenfalls nothwendige die objektive Erkenntniß der Welt, und darum folgt auf V. 19. in unserer Stelle V. 20. Weil das Gewissenszeugniß seinen Gegenstand, das höchste Wesen, nicht als wirkliches Objekt klarer Anschauung gibt, so kann auch aus ihm allein noch nicht eine klare objektive Gotteserkenntniß entstehen, sondern dieß geschieht erst dadurch, daß dasselbe bei der Erkenntniß der Welt dazu antreibt und darauf hinführt, in derselben die Wirkung des von ihm selbst schon bezeugten höchsten Wesens nach verschiedenen Seiten zu erkennen, so jenes Wesen als die höchste Ursache der Welt zu setzen, und die realen Bestimmungen desselben, welche sich in seinen verschiedenen Wirkungen offenbaren, in diesen Wirkungen anzuschauen. Auf diese Weise, nicht für sich allein, sondern vermöge der in allen Menschen wirksamen Offenbarungsthätigkeit Gottes, werden die geschaffenen Werke Gottes als Objekte der Erkenntniß die Vermittlung, durch welche die Schöpfungsthat und durch diese wieder das

allgemeine Wesen des Schöpfers zwar nicht genügend und vollständig, aber doch wahrhaft erkannt werden kann. Diese Fassung unserer Stelle wird vollends bestätigt durch den klaren Ausspruch Hebr. 11, 3., wo die Schöpfungsthat, durch deren Vermittlung allein das Wesen Gottes aus der Welt zu erkennen ist, weil nur mit ihrer Annahme ein wirklich absolutes höchstes Wesen als die Ursache der Welt gesetzt ist, als Gegenstand nicht nur eines *νοεῖν*, einer inneren Anschauung, sondern eines durch den Glauben vermittelten *νοεῖν* ausdrücklich bezeichnet wird. Damit ist entschieden ausgeschlossen, sowohl daß die Schöpfungsthat, und also auch das Wesen des Schöpfers, aus der Erkenntniß der Welt mit Nothwendigkeit erschlossen werden könne, als auch daß Beides in und mit der Erkenntniß der Welt als Objekt unmittelbarer Anschauung mit Gewißheit und Klarheit gegeben sei. Gegenstand des Glaubens kann es nur sein, wenn es entweder durch positive Offenbarung, oder, sofern es abgesehen von dieser erkannt werden kann, durch das ebenfalls mit freiem Willen anzunehmende Gewissenszeugniß gegeben ist. Und ebenso wird in V. 6 desselben Kapitels das Dasein Gottes selbst als Gegenstand eines *πιστεύειν* bezeichnet. Mit der besprochenen paulinischen Stelle stimmen aber auch überein diejenigen Reden des Paulus in der Apostelgeschichte, in welchen er bloß vor Heiden das Evangelium verkündigt und daher an die natürliche Gotteserkenntniß anknüpft, Kap. 14, wo er einem ungebildeten rohen Volk, und Kap. 17, wo er philosophisch Gebildeten gegenübersteht. Beidemal geht er von der Schöpfung aus und knüpft dann daran das erstemal die äußere leibliche Erhaltung, das zweitemal die Weltregierung, wie sie sich bethätigt in Vertheilung des einen Menschengeschlechts in verschiedene Volksstämme und Anweisung von Wohnplätzen an dieselben, und die Erhaltung des ganzen, namentlich des geistigen Wesens der Menschen — worauf dann bei der zweiten Rede specielle christliche Wahrheiten folgen. Alles vorhin Erwähnte wird von dem Apostel als eine Wahrheit betrachtet, welche auch die Heiden als solche anerkennen müssen und nach dem Stand ihrer Erkenntniß annehmen und sich davon ohne weiteren Beweis überzeugen

können. Dabei wird in der zweiten Rede noch etwas bestätigend angeführt, was das philosophirende Denken von der Betrachtung des göttlichen und menschlichen Wesens aus gefunden hat, daß die Menschen göttlichen Geschlechts sind, es wird also anerkannt, daß das menschliche Forschen von den ursprünglichen Wahrheitselementen auch noch auf weitere Wahrheit kommen kann. Aber doch werden diese Wahrheiten im Allgemeinen den Heiden erst bezeugt, sie werden nicht als schon vollkommen bekannte und gewisse — dagegen spricht offen der Götzendienst —, sondern nur als einer Empfänglichkeit bei den Heiden entgegenkommende Erkenntniß angesehen, überhaupt verkündigt der Apostel in der zweiten Rede den wahren Gott als einen unbekannten. Ohnehin wird in der zweiten Rede das Bedürfniß specieller Offenbarung hervorgehoben und die bisherige Zeit als eine Zeit der Unwissenheit bezeichnet. Es wird also hier zwar nicht im Allgemeinen die Unfähigkeit der natürlichen Vernunft zu genügender Gotteserkenntniß ausgesprochen, aber daß die wahre Gotteserkenntniß überhaupt im Heidenthum verloren ist, wird als Thatbestand empirisch bezeugt, und hieraus läßt sich auf jene Unfähigkeit zurückschließen, wenn gleich dieser Zustand mit durch menschliche Schuld herbeigeführt ist, und auch das Heidenthum ursprüngliche Wahrheitselemente in sich gehabt hat, auch diese bis dahin noch nicht völlig untergegangen sind.

Zusammenfassender Rückblick.

Das neue Testament stellt sich demnach zu der nicht von der positiven Offenbarung ausgehenden Philosophie, wo es mit ihr in Berührung kommt, so, daß es jeden Anspruch derselben, genügende Erkenntniß zu geben, als Vernunftwissenschaft ihres Gegenstandes mächtig zu sein, abweist, die natürlichen Wahrheitselemente aber, von denen sie ausgehen kann, und ein darauf gegründetes, wirklich auf Wahrheit gerichtetes philosophisches For-

schen in seinen Gränzen, anerkennt. Und wenn wir auf das Resultat unserer ganzen Untersuchung zurückblicken, so sehen wir, wie einerseits vom philosophischen Standpunkt selbst aus eine unbefangene Untersuchung zeigt, daß die Philosophie nicht den Anspruch auf adäquates Erkennen gerade ihres höchsten Gegenstandes machen kann, und wie andererseits die heil. Schrift, welche das Christenthum in seiner ursprünglichen normalen göttlich geoffenbarten Gestalt darstellen will, sich der Consequenz ihres Princips völlig bewußt ist, indem sie die Stellung zur Philosophie, welche aus dem allgemeinen Wesen ihres Princips folgt, auch wirklich ausspricht. Die Offenbarung in ihrer Erfüllung, das neutestamentliche Evangelium, welches den vollen Wahrheitsgehalt enthält und zur Klarheit bringt, hat innerhalb seiner selbst für die Philosophie keinen Raum, hat es mit ihr, auch wenn sie noch theilweise einen Offenbarungsinhalt zur Grundlage hat, nur als mit etwas außerhalb seiner selbst Stehendem zu thun. Und zwar so, daß es eine Philosophie, die den Anspruch genügender Erkenntniß macht, als eine irrige und aus falscher Richtung hervorgehende abweist, mit einer solchen aber, die ihrer Gränzen sich bewußt ist, auch wenn dieselbe auf keinem Boden positiver Offenbarung steht, als einer in ihrer Weise berechtigten sich auseinandersetzt. Die neutestamentliche Lehre bedarf der Philosophie weder zur festen Begründung ihres Glaubens, noch zur klaren und vollständigen Entwicklung ihrer Glaubenserkenntniß: sie ist in beider Hinsicht sich selbst genug. Nur auf der vorbereitenden Stufe der alttestamentlichen Religion kann die Offenbarung die Philosophie in sich aufnehmen, aber allein als eine solche, welche einen Offenbarungsinhalt als gegebenen wenigstens theilweise voraussetzt und anerkennt, und welche, soweit sie über die Offenbarung hinausgeht, ihrer eigenen Beschränktheit sich bewußt ist, und keine genügenden Resultate zu erreichen prätendirt. Letztere Prätension weist indirekt auch das alte Testament durch den faktischen Ausgang solcher philosophischen Forschungen zurück, das Fehlen von Ersterem aber, von irgendwelcher Voraussetzung einer positiven Offenbarung, würde wenigstens der Philosophie auch nach alttestamentlicher An-

schauung nicht mehr auf dem Boden der Offenbarung Raum lassen. Daraus geht hervor, daß wenn die Philosophie vom Christenthum nicht nur für sich als berechtigt anerkannt werden, sondern in sein eigenes Erkennen aufgenommen werden, auf die christliche Erkenntniß einen Einfluß üben soll, dieß nur insofern geschehen kann, als die Vorbereitungsstufe des alten Testaments für alle Zeiten auch im Leben des Christen noch Geltung hat. Dieß ist nun allerdings in gewisser Weise der Fall für die Gebiete des äußeren Lebens. Sofern der Christ in der diesseitigen Welt lebt, zu ihr in Beziehung steht, ihren Ordnungen unterworfen ist, ihre Güter besitzt und gebraucht, findet er gerade im alten Testament zwar nicht ein Gesetz, nach dem er buchstäblich sich zu richten hätte (außer den allgemeinen wesentlichen sittlichen Grundverpflichtungen), aber doch die Vorbilder, welche die normalen, auch unter anderen geschichtlichen Verhältnissen doch im Wesentlichen immer wieder zu verwirklichenden, Grundsätze und Grundanschauungen über die Verhältnisse des äußerlichen, diesseitigen, weltlichen Lebens enthalten. Es steht dieß nicht im Widerspruch mit der neutestamentlichen Forderung an den Christen, Alles seinem geistigen und ewigen Berufe dienstbar zu machen, welchen das neue Testament erst völlig offenbart: denn dieser Beruf stellt das äußere Leben nicht auf gesetzliche Weise bis in's Einzelne fest, sondern läßt dem Christen in Hinsicht auf das Wie seiner Verwirklichung ein Feld der Freiheit. Dieß gilt nun auch für das Erkennen. Auch wer in der neutestamentlichen Gottesgemeinschaft und der durch sie göttlich gegebenen, im Glauben aufzunehmenden Gotteserkenntniß steht, hat andererseits die Welt mit ihren Objekten zu erkennen. Und diese Erkenntniß gibt ihm nicht im Ganzen die göttliche Offenbarung, obwohl sie auch die Weltverhältnisse mit ihrem Licht beleuchtet, und ihm im Wesentlichen die Richtung für die Erkenntniß der Welt bezeichnet, sondern er ist dafür auf die natürliche menschliche Erkenntnißfähigkeit und Erkenntnißthätigkeit angewiesen. So haben die auf diesem Wege entstandenen weltlichen Wissenschaften auch für den Christen ihre Berechtigung, und er hat die Pflicht, weil er in der Welt steht, soweit

es sein äußerer Stand und Beruf fordert, auch ihre Frucht sich anzueignen. Und da es dem menschlichen Denken Bedürfniß ist, auch einen Zusammenschluß seiner Erkenntnißgebiete in einheitlicher Spitze und durch einheitliche Form zu suchen, was eben in der Philosophie geschieht: so ergibt sich hieraus Recht und Pflicht, auch dieses weltliche Wissen mit der Glaubenserkenntniß zusammenzuhalten, und beide in Beziehung zu einander zu setzen — um so mehr, weil auch der Glaubende dieses Wissen nicht nur außer sich, sondern auch in sich hat. Es muß das geschehen, damit einerseits die Glaubenserkenntniß durch jenes Wissen zwar nicht erst Gewißheit und Vollkommenheit finde, aber doch bestätigt und dem natürlichen Denken zugänglicher gemacht werde, andererseits letzteres durch erstere die Erfüllung seines Strebens und die höchste Norm für seine Richtung erhalte. Und hier läßt nun eben das alte Testament nicht nur gleicherweise wie das neue zu, daß die Glaubenserkenntniß das weltliche Wissen, und besonders dessen Spitze und Krone, die Philosophie, sich gegenüberstelle, nach Form und Inhalt mit sich vergleiche, und wenn die Philosophie ihrer Gränzen sich bewußt ist, sie in denselben als berechtigt anerkenne, sondern das alte Testament zeigt noch ein Weiteres. Es gibt auch Berechtigung und Anweisung für die Glaubenserkenntniß, das Philosophiren in sich selbst aufzunehmen, unter der Voraussetzung allgemeiner Offenbarungswahrheiten von der specielleren Offenbarung zu abstrahiren und auf jener Grundlage selbstständig weiter zu forschen, oder an verschiedenen Punkten der geoffenbarten Wahrheit mehr, als es die Offenbarung selbst thut, auf das Wie und Warum einzugehen. Auch dazu berechtigt es, den Offenbarungsinhalt in die von der Philosophie an die Hand gegebene, für das menschliche weltliche Wissen allgemein gültige, systematische und abstrakt begriffliche Form zu bringen. Denn wenn auch diese Form im alten Testament nicht selbst angewendet wird, so zeigt doch die Schrift überhaupt eine große Freiheit in der Form und bindet sich nicht sclavisch an irgend eine Darstellungsweise. Nur muß in beiden Fällen, wo die Philosophie zur Glaubenserkenntniß als außerhalb derselben stehend in's

Verhältniß gesetzt, oder wo sie theilweise in diese aufgenommen wird, das Bewußtsein festgehalten werden, daß ihr Forschen, eben soweit es selbstständig ist, keine genügende Erkenntniß der höchsten Gegenstände, sondern nur eine unvollkommene, völliger Gewißheit, Klarheit und Vollständigkeit ermangelnde, zum Resultat haben kann, daß also durch sie nicht etwa die Offenbarungswahrheit erst gewiß oder vollständig werden, oder aus der unklaren Vorstellung zum gedankenmäßigen Erkennen erhoben werden kann, sondern daß die Offenbarung in allen diesen Hinsichten sich selbst genug ist*).

In dieser Weise hat demnach auch vom Standpunkt des Christenthums aus die Philosophie eine Bedeutung für die Theologie; ja gerade die Schrift vindicirt derselben positiv eine solche Bedeutung, während diese vom bloß philosophischen Standpunkt aus nicht ganz klar wird, sondern hier nur zunächst negativ ihre Unzulänglichkeit, für sich ihr Gebiet hinreichend zu erkennen, hervortritt. Sofern die Theologie eine Wissenschaft neben andern ist, und sich auch mit dem weltlichen Wissen nach Form und Inhalt vermitteln soll und darf, hat sie die Aufgabe, theils sich mit der Philosophie im Ganzen material und formal auseinanderzusetzen, und ihre Berechtigung in ihren Gränzen anzuerkennen, theils sie auch im Einzelnen in sich aufzunehmen. Material muß dieß geschehen an

---

*) Man könnte an diesem Orte gegen den ganzen Standpunkt der Offenbarung die Einwendung erheben, daß, da sie der Philosophie den Anspruch, ein genügendes Resultat zu erreichen, nicht gestatte, selbst aber eine vollständige Erkenntniß der Welt nicht gebe und sich auch nicht zur Aufgabe mache, dieser Standpunkt überhaupt für das Erkennen ein unbefriedigender sei, und der natürliche Trieb nach vollkommener Erkenntniß stets wieder über denselben hinausführen müsse. Aber diesen Einwurf beantwortet die Offenbarung selbst vollkommen. Denn einerseits spricht sie eine Unvollkommenheit nicht nur der Welterkenntniß, sondern auch der durch die Offenbarung vermittelten Erkenntniß von Gottes Wesen und Willen, doch ohne Mangel des Nothwendigen, für das diesseitige Leben selbst aus. Andrerseits aber stellt sie eine Vollkommenheit der Erkenntniß überhaupt, soweit sie der Kreatur möglich ist, ein unmittelbares Hineinschauen in die Sache selbst, nicht nur ein Erkennen derselben durch Vermittlung göttlichen Zeugnisses, und eine nicht nur stückweise, sondern ungetheilte Erkenntniß des Gegenstandes als eines Ganzen, als das jenseitige Ziel für den Glauben hin, wie dieß am deutlichsten die Stellen 1 Cor. 13, 9—12 und 1 Joh. 3, 2. aussprechen.

den Punkten, wo sich das Bedürfniß einer Vermittlung und Auseinandersetzung des Glaubensinhalts mit ihr und dem sonstigen weltlichen Wissen besonders nahe legt; formal aber durch das Ganze hindurch — durch Eingehen in die allgemein wissenschaftliche Form, wodurch der Inhalt dem natürlichen Denken übersichtlicher und homogener wird — soweit es die Natur des Glaubensinhaltes zuläßt. Dieß aber stets mit dem Bewußtsein, daß nicht der Glaubensinhalt dadurch in sich vollkommener gemacht, sondern daß nur dem menschlichen Denken nach seinem subjektiven Bedürfniß die Erkenntniß desselben leichter und zugänglicher gemacht wird, und es doch stets die höchste Aufgabe für das Denken bleibt, diesen Inhalt so, wie er für sich selbst ist und sich selbst gibt, in seiner eigenthümlichen selbstständigen Vollkommenheit zu erfassen und zu verstehen; wozu jene Vermittlungen mit der Philosophie nur die Brücke bilden können. Um noch concreter die Consequenzen für die Theologie zu bezeichnen, so verlangt nach dem Bisherigen nicht nur die folgerichtige Anwendung des allgemeinen christlichen Princips, sondern noch deutlicher die Consequenz der christlichen Lehre in der Gestalt, wie sie in der heil. Schrift ursprünglich und urkräftig niedergelegt ist, daß eben sie selbst, die Schrift, indem sie die göttlich geoffenbarte normale Darstellung der göttlichen Wahrheit über den höchsten Gegenstand, das Verhältniß des Menschen zu Gott, sein will, auch als fundamental und normal für die ganze Theologie betrachtet werde. Den Beweis dafür, daß die Schrift jenen Anspruch macht, vollständig zu führen, ist hier nicht der Ort, es soll nur erinnert werden an das Zeugniß des neuen Testaments für das alte bis auf die Worte des letzteren hinaus, an die Aussprüche des Herrn und die apostolischen Aussprüche über die Geltung Seiner und der apostolischen Worte, und an die Andeutungen über die gottgewollte schriftliche Fixirung auch der neutestamentlichen Verkündigung in 2 Petr. und der Apok., — welche letztere übrigens ohnedieß als nothwendige Consequenz aus dem Anspruch der mündlichen apostolischen Lehre auf bleibende und alleinige Geltung ihrer normalen und fundamentalen Autorität hervorgeht. — Demnach darf Alles,

was das philosophische Denken entweder ganz selbstständig auf demselben Gebiete leistet, oder in eigentlich theologischem Verfahren durch Bearbeitung des in der Schrift enthaltenen Inhalts formal denselben umgestaltend und material denselben weiter ausbildend producirt hat oder noch producirt, was in der Vergangenheit als solches Product, als kirchliches Dogma oder als Lehrmeinung eines Einzelnen vorliegt und Gegenstand der historischen Theologie ist, oder was in der Gegenwart durch das Denken aus der Schrift herausgearbeitet wird: Alles das darf sich nicht über oder als gleichberechtigt neben die Schrift, sondern nur unter sie stellen. Es darf nicht, wenn es auf eigenem Grunde beruht, an die Stelle des von der Schrift Gegebenen einfach sich setzen und demselben als die Wahrheit sich gegenüberstellen wollen. (dann ist es freilich keine Theologie mehr, sondern reine Philosophie, aber auch als solcher erkennt ihm die Schrift dann keine Berechtigung mehr zu). Es darf aber auch nicht, wenn es irgendwie auf dem Grunde der Schrift steht, als objektive Vervollkommnung des Schriftinhalts, wodurch derselbe erst völlig begründet, oder erst klar gedacht und zum Begriff erhoben werde, angesehen werden. Vielmehr müssen alle diese durch das natürliche Denken vermittelten Gestaltungen der Wahrheit sich stets erkennen als solche, die gegenüber der Schrift unvollkommen, nach ihrer Norm zu beurtheilen, nach ihr noch modificirbar, auch wo der Uebereinstimmung mit ihr im Wesentlichen sicher, doch in der näheren Fassung noch möglicherweise nach ihr zu beschränken, oder zu erweitern und zu bereichern sind. Und ebendarum darf bei diesen Gestaltungen für sich nicht stehen geblieben werden, sondern so großen Werth sie auch für das menschliche Denken als Vermittlungen für die Erkenntniß der Schriftwahrheit haben, so müssen sie doch eben nur als solche Vermittlungen angesehen werden. Das Denken soll daher durch solche Gestaltungen nur zur Erkenntniß der Schriftwahrheit an und für sich fortzugehen, durch sie zuletzt doch nur immer tiefer in die Schrift selbst einzudringen suchen, durch sie sich fähig machen lassen zum unmittelbaren Erfassen und Verstehen der Schriftwahrheit, so wie sie sich selbst

gibt, und in diesem unmittelbaren Erfassen der Schriftwahrheit als seinem höchsten und letzten Zweck seine Ruhe finden. Wird dieß im Auge behalten, so ist dann der christlichen Theologie vom Princip des Christenthums aus keine bestimmte Form vorgeschrieben. Sie kann sich zur Aufgabe stellen, ihr Verhältniß zur Philosophie im Ganzen in's Auge zu fassen, namentlich im apologetischen Interesse, zu zeigen, wie durch sie selbst die philosophischen Fragen der Hauptsache nach beantwortet, die philosophischen Zweifel gelöst werden. Sie kann ferner an einzelnen Punkten, welche ihrer Natur nach hiezu besonders Veranlassung und Antrieb geben, den Offenbarungsinhalt in seinem Verhältniß zu allgemeinen philosophischen Principien und Fragen betrachten. So z. B. bei den Lehren von Gott, und besonders der Trinität, von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, von der Person Christi, von der Prädestination, von der Sünde, von den letzten Dingen u. s. w. Sie kann überhaupt in das Wie und Warum einer Wahrheit, von welcher die Offenbarung nur das Daß und das Was nach den wesentlichsten Grundzügen gibt, näher eingehen. Sie kann sodann die Schriftwahrheit so viel möglich in abstrakt begriffliche, und — von verschiedenen Punkten aus — in streng systematische Form zu bringen versuchen. Sie kann endlich auch, historisch zu Werke gehend, vorhandene Bearbeitungen des Glaubensinhalts, welche in höherem oder geringerem Grade als Produkte des philosophischen Denkens sich erweisen, namentlich wenn dieselben kirchliche Autorität haben, zu ihrem Ausgangspunkt machen. Alles das ist berechtigt und theilweise gefordert, um die Schriftwahrheit theils mit dem allgemein menschlichen Denken zu vermitteln, theils mit den Bearbeitungen derselben, welche in der Geschichte eine objektive und für einzelne kirchliche Gemeinschaften oder einzelne Christen noch eine besondere subjektive Geltung und Bedeutung gewonnen haben, zusammenzuhalten: wenn nur dabei das Bewußtsein bleibt, und demselben auch in der That Folge gegeben wird, daß alle solche Gestaltungen der Lehre nicht über sondern unter der Schrift stehen, und an ihr ihre Quelle und Norm behalten müssen. Doch geht auch das aus jener Stellung der

Schrift hervor, daß solche Disciplinen und solche wissenschaftliche Methoden in der Theologie, welche sich unmittelbar mit der Schrift beschäftigen, oder sich wenigstens näher an die Darstellungsweise der Schrift anschließen, eben als solche keinen geringen Werth haben gegenüber denjenigen Disciplinen und wissenschaftlichen Methoden, welche mehr auf philosophischen Boden übergehen, daß jene nicht nur neben diesen ein Recht haben, sondern daß sie gerade als die fruchtbarsten für die Theologie anzusehen sind. So wird also die Exegese, die unmittelbare Betrachtung der Schrift selbst, die Grundlage der Theologie bleiben müssen, und zwar als solche, welche die Schrift vor Allem aus der Schrift und durch die Schrift selbst erklärt. Sie wird aber auch wieder als Ziel der Theologie anzusehen sein, freilich so, daß es ihr namentlich am Ziel nicht bloß um theoretische Betrachtung, sondern auch um Anwendung auf das ganze Leben, auf das eigene und das Leben Anderer zu thun ist, worin erst das volle Verständniß der Schrift sich erschließt. (So führt dann die Theologie über in's Predigtamt.) Aber auch in der systematischen Theologie wird eine solche Methode ihr Recht haben, und von großer Bedeutung sein, welche die einzelnen Begriffe der Glaubens- und Sittenlehre nicht sowohl in logisch abstrakter Weise, so daß mehr auf den logischen Zusammenhang mit Anderem, auf die logische Unter- und Ueberordnung gesehen wird, aufstellt, wie es die gewöhnliche Darstellungsweise der Dogmatik und Ethik thut, sondern welche dieselben vielmehr genau in der ganzen concreten Fülle darstellt, wie sie die Schrift selbst in ihrer Bildersprache oder wieder in ihrer Vorstellung und Begriff zusammenfassenden Weise entwickelt und welche auch in ihrer Zusammenordnung dem Gang der Schrift soviel als möglich zu folgen sucht. (So die biblische Dogmatik und Ethik, wie sie von Beck in der Lehrwissenschaft und andern Schriften gegeben wird.) Oder eine solche, welche die wichtigsten Lehrsätze der Dogmatik und Ethik in der Form wie sie in der Schrift auftreten und in dem Entwicklungsgang, welchen sie durch dieselbe hindurch nehmen, nachzuweisen strebt (wie in Hofmann's Schriftbeweis). Wenn solche

Darstellungen den Inhalt auch etwa nicht überall so zur Klarheit durcharbeiten und übersichtlich machen können, als dieß bei der gewöhnlichen Methode geschieht, so ist doch bei consequenter und richtiger Durchführung ihrer Grundsätze zu erwarten, daß sie den Inhalt mehr in seiner ganzen Fülle und in genauer und richtiger Fassung wiedergeben. Jedenfalls sind sie daher nicht als unwissenschaftliche und auf niedrigerer Stufe stehende Methoden gegenüber andern Darstellungen gewöhnlicher Art anzusehen, sondern vielmehr als gleichberechtigte und im Ganzen noch größeren Gewinn für die Erkenntniß versprechende Darstellungsweisen. Ferner aber wird neben der Einzelexegese auch eine Betrachtung der Schrift im Ganzen Bedürfniß sein, und jener als der Fundamental- und Schlußwissenschaft der Theologie in gleicher Eigenschaft zur Seite gehen müssen, und eine solche wird, sofern sie principielle Behandlung und nicht bloß Einzelbetrachtung ist, einen nicht geringeren wissenschaftlichen Werth haben, als die systematische Theologie im engeren Sinn. Wenn in dieser Beziehung die biblische Theologie durch Auffindung, Vergleichung und Zusammenstellung der verschiedenen Lehrtypen der Schrift viel geleistet hat und noch leisten kann, so müßte außerdem auch eine solche Betrachtung des Ganzen der Schrift von Bedeutung sein, in welcher jedes einzelne biblische Buch als solches nicht nur nach seiner äußeren Beschaffenheit und geschichtlichen Entstehung, sondern auch nach seinem inneren Charakter, Zweck und Plan in's Auge gefaßt, und der Ort, den jede Schrift innerhalb des Ganzen hat, das Verhältniß ihres besondern Zwecks zum allgemeinen Zweck des Ganzen gezeigt, und so die ganze heil. Schrift als ein göttlich hervorgebrachter und geordneter Organismus in's Licht gestellt würde*). Jedenfalls steht der Theologie eben in der unmittelbaren Erforschung der heil. Schrift nach verschiedenen Richtungen, im Betrachten der Wahrheit gerade in der Gestalt, dem Ausdruck und der Ordnung, wie sie in der Schrift sich darstellt, noch ein großes und

*) Der Verfasser hofft, so Gott will, die Durchführung dieser Betrachtungsweise, wie sie ihm bei eingehendem Forschen in dieser Richtung klar geworden ist, seiner Zeit noch besonders darlegen zu können.

gewinnreiches Feld offen. Aber mehr als auf die beste wissenschaftliche Methode kommt auf den Geist und auf die Willensrichtung an, worin die Forschung geschieht, darauf daß sie ihren Gegenstand betrachte nicht nur mit dem Interesse am Wissen als solchem, sondern mit sittlichem Wahrheitsstreben und Wahrheitsernst, welcher dem Zeugniß des Gewissens innerlich Raum gibt, und auf das vor Allem achtet, was sich am Gewissen legitimirt, welcher unter diese Wahrheit innerlich sich beugt und ihr mit Vertrauen, um von ihr zu lernen, sich aufschließt. Ohne solchen Wahrheitsernst genügt dem Christenthum auch die consequenteste Orthodoxie nicht, wo aber ein solcher vorhanden ist, da wird das Innere des Forschenden dem Geist der Wahrheit eröffnet, durch den die h. Schrift entstanden ist, und der in ihr wirkt, und gewinnt so mehr und mehr das wahre Verständniß ihres inneren Wesens, das dieser Geist allein geben kann. Mag man dann auch von manchen Theilen der Schriftwahrheit vielleicht noch nicht überzeugt sein, Manches unbegreiflich finden und an Manchem zweifeln: im Ganzen wird man doch durch das Gewissen innerlich überzeugt werden, daß die Schrift als Ganzes und dem Wesen nach eine Wahrheit enthält, der man vertrauen darf und die innerlich frei macht. Und indem man eben in solchem Wahrheitsstreben nicht durch die Meinung, die vollkommene Erkenntniß durch die eigene Vernunft schon zu haben oder sich geben zu können, gegen das Weiterlernen sich abschließt, also das Unbegriffene in der Schrift, das mit dem schon Erkannten im Zusammenhang steht, nicht schon abschließend verwirft, sondern es als unbegriffen stehen läßt, so wird man immer weiter in die Erkenntniß der ganzen Wahrheit hineingeleitet werden. Möge solches Wahrheitsstreben und Wahrheitsforschen immer mehr in der Theologie die herrschende Gesinnung und Handlungsweise werden, bei aller Mannigfaltigkeit verschiedener Richtungen, dann wird der Gott der Wahrheit dieselbe in der Erkenntniß Seines Wesens und Willens nicht unfruchtbar sein lassen.

Druck der Hofbuchdruckerei (H. A. Pierer) in Altenburg.

Im gleichen Verlage sind ferner erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Auberlen, C. A., Dr. u. Prof., die göttliche Offenbarung. Ein apologetischer Versuch. I. Band. Thlr. 1. 20 Ngr. Frs. 6.

Böhl, Ed., Lic. theolog., Dr. phil., zwölf messianische Psalmen erklärt. Nebst einer grundlegenden christologischen Einleitung. Thlr. 1. 12 Ngr. Frs. 5.

Finsler, G., Dr., Pfarrer, Georg Geßner, weiland Pfarrer am Großmünster und Antistes in Zürich. Ein Lebensbild aus der züricherischen Kirche. Mit Geßner's Portrait. 26 Ngr. Frs. 3. 20.

Geß, Pfarrer, u. **Riggenbach**, Professor, apologetische Beiträge. (Fortsetzung der am Fuße dieses Verzeichnisses unter dem Titel: „Zur Verantwortung ꝛc." aufgeführten 10 Vorträge.) 24 Ngr. Frs. 2. 80.

Geß, Pfarrer, das Gebet im Namen Jesu. Ein Vortrag. 6 Ngr. 70 Cts.

Keerl, Ph. Fr., Der Mensch, das Ebenbild Gottes, sein Verhältniß zu Christo und zur Welt. Ein urgeschichtlicher Versuch. I. Bd. A. u. d. T. die Schöpfungsgeschichte und die Lehre vom Paradies. Thlr. 2 26 Ngr. Frs. 10. 50.

— —, die Lehre des Neuen Testamentes von der Herrlichkeit Gottes. Ein Vortrag. 20 Ngr. Frs. 2. 40 Cts.

— —, die Einheit der bibl. Urgeschichte (1 Mos. 1—3) und die Uebereinstimmung des Schöpfungsberichtes mit den Naturverhältnissen der Erde 24 Ngr. Frs. 3.

Lobstein, J. F., tägliche Weckstimmen, oder: eine Schriftstelle, kurz beleuchtet auf alle Tage im Jahre. 3. Aufl. 24 Ngr. Frs. 3.

— —, die christlichen Feste in zwanzig Betrachtungen (Ergänzungsband zu den „Weckstimmen"). 12 Ngr. Frs. 1. 50.

— —, Klippen auf dem Heilsweg. 9 Ngr. Frs. 1. 10.

— —, das Wirken der Gnade an den Seelen. 9 Ngr. Frs. 1. 10.

— —, die letzten Worte. 10 Ngr. Frs. 1. 20 Cts.

Mader, Ph. Fr., Pfarrer, acht Predigten, gehalten in der deutsch-evangelischen Kirche zu Nizza. 12 Ngr. Frs. 1. 40 Cts.

Mähly, J., Dr., Sebastian Castellio. Ein biographischer Versuch nach den Quellen. 27 Ngr. Frs. 3.

Oekolampad, Joh., der Reformator von Basel. Mit Portrait. 4 Ngr.

Ostertag, A., Dr., die Bibel und ihre Geschichte. 4. Aufl. geb. 14 Ngr. Frs. 1. 70 Cts.

(**Passavant, Th.**, Pfarrer), Abraham und Abrahams Kinder. Zweite umgearbeitete Auflage. 26 Ngr. Frs. 3. 20 Cts.

(Passavant, Th. Pfarrer), aus Venedig. 2 Bde. Thlr. 2. 20 Ngr. Frs. 9.

— —, Jakob's Kampf 1 Mos. 32. Zweite verbesserte Aufl. 9 Ngr. Frs. 1. 10 Cts.

— —, Naeman, oder Altes und Neues. 2. Kön. 5. Dritte umgearbeitete Auflage. 22 Ngr. Frs. 2. 70.

— —, Der Sonntag. 4 Ngr. 45 Cts.

Riggenbach, Dr. u. Prof., die gute Botschaft. Eine Auswahl von (18) Predigten, gehalten theils im Münster, theils zu St. Peter in Basel. 22 Ngr. Frs. 2. 50 Cts.

— —, der heutige Rationalismus. Ein Vortrag. 12 Ngr. Frs. 1. 40.

— —, die mosaische Stiftshütte. Mit drei lithographirten Tafeln. Thlr. 1. Frs. 3. 50.

— —, Vorlesungen über das Leben des Herrn Jesu. Thlr. 2. 15 Ngr. Frs. 9.

von Rodt, Einiges aus dessen Leben und Wirken. Herausgegeben von W. Iselin. Mit Portrait. 8 Ngr. 80 Cts.

Stähelin, Heinr., das Neue Testament mit kurzen Einleitungen, erbaulichen Anmerkungen und Gebeten. Neue durchgesehene Auflage, auf Velinpapier (grober Druck), in eleg. Halbfranzband. Thlr. 1. 24 Ngr. Frs. 5.

Stokar, C., Diakonus, David Spleiß, weil. Antistes der Schaffhauser'schen Kirche, nach dessen schriftlichem Nachlaß und mündlichen Nachrichten geschildert. 27 Ngr. Frs. 3. 50.

Vorträge über die Propheten, gehalten auf Veranstaltung eines christlichen Vereins durch Pfarrer Geß, Antistes Dr. Preiswerk, Pfarrer Preiswerk, Professor Riggenbach, Pfarrer Sartorius und Pfarrer Stockmeyer. 1—6. Heft. Thlr. 1. 6 Ngr. Frs. 3. 80.
(Das 7. [Schluß-] Heft bringt eine Abhandlung über „Jesaia" von Pfarrer Geß und erscheint in Kürze.)

Wackernagel, Wilh., die Lebensalter. Ein Beitrag zur vergleichenden Sitten- und Rechtsgeschichte. 28 Ngr. Frs. 3.

— —, die Umdeutschung fremder Wörter. 2. Aufl. 24 Ngr. Frs. 3.

Zündel, David, kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel. Thlr. 1. Frs. 3. 30.

Zur Verantwortung des christlichen Glaubens. Zehn Vorträge gehalten vor Männern aus allen Ständen durch Prof. Auberlen, Pfarrer Geß, theol. Lehrer an der Missionsanstalt, S. Preiswerk, Pfarrer zu St. Alban, Prof. Dr. Riggenbach, Lic. E. Stähelin, Pfarrer zu St. Jacob, Dr. Im. Stockmeyer, Pfarrer zu St. Martin. 2. Aufl. Thlr. 1. Frs. 3. 30.

F. X. BEER
kgl: Hofbuchbinder
in
MÜNCHEN
Ledergasse N° 25.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Roos, Friedrich

Das Verhältniß der Philosophie zur Offenbarung oder ihre Bedeutung für die Theologie nach den wesentlichen Beziehungen vom philosophichen und theologischen Standpunkt aus untersucht

Basel 1863

Ph.u. 427 lh
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046795-4